Rajab Borsî

Les Orients des lumières

TRADUIT DE L'ARABE
PAR HENRY CORBIN

Édition établie et introduite
par Pierre Lory

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE EN IRAN
VERDIER

Collection « Islam spirituel »
dirigée par Christian Jambet

En couverture : « Lumière sur lumière » (Coran XXIV 35)

ISBN : 2-86432-235-8
ISSN : 0769-0282.

Introduction

Dieu fit du corps de l'homme Sa cité et y établit l'esprit issu de Lui comme calife. Il fit du cœur de l'homme Sa Kaaba, Son Temple où vinrent processionner Ses anges[1].

Les textes du théosophe chiite du IVe/XVe siècle Rajab Borsî, traduits et commentés ici par Henry Corbin, nous conduisent d'emblée au cœur de la science ésotérique des lettres arabes, l'équivalent islamique de la cabbale hébraïque. La méditation sur la fonction sacrale de la lettre et du langage s'impose en fait à tout musulman ; mais elle peut atteindre chez chaque croyant des paliers de profondeur et d'intensité bien différentes. La foi islamique dans sa totalité est engagée dans la médiation sacrée du langage, puisque c'est par la parole – coranique – que Dieu révèle aux hommes le message fondant la justice et menant à une vie plus vaste. Pour beaucoup de musulmans, vraisemblablement la

1. Rajab Borsî, texte dépourvu de titre placé en introduction de l'édition de Beyrouth du *Mashâriq anwâr al-yaqîn*, (Dâr al-fikr, 1384/1959, ici : Bth) p. 9 ; il pourrait s'agir du *Lawâmi' anwâr al-tamjîd wa-jawâmi' asrâr al-tawhîd* mentionné dans les sources bibliographiques (*cf. infra* n. 11).

majorité, la révélation coranique ne se limite pas à son simple contenu sémantique littéral, elle ne constitue pas uniquement un exposé d'actes de foi ou de règles sociales et éthiques : elle est un verbe proféré par Dieu de toute éternité. La langue même du Coran devient dès lors bien plus qu'un code conventionnel de communication, mais possède de quelque manière le statut d'une harmonie prééternelle. Elle est en tant que telle chargée de tout un poids, de toute la richesse d'une Sagesse divine illimitée. Chaque verset inclut en puissance des significations infiniment plus vastes que son seul sens littéral. Il est porteur de messages cachés sous-jacents à sa lettre et que seules les âmes purifiées peuvent saisir. Dans les cœurs perméables et réceptifs des croyants récitant le Coran, il transmet la promesse d'une conscience surnaturelle du monde et de Dieu, d'un savoir qui serait en même temps la venue d'une céleste Présence.

Il était donc naturel que la spiritualité musulmane soit amenée à méditer cette mystérieuse prégnance métaphysique du discours coranique et, par extension, de l'ensemble du verbe humain. Des mystiques et des théosophes soulignèrent notamment la secrète analogie entre le langage humain et l'ordre de l'univers. Dieu n'a-t-il pas créé le monde par la parole, nous enseigne le Coran, en disant à chaque chose « sois ! »[2] ? Et n'est-ce pas par une humaine parole également – de préférence

2. « Lorsque Dieu décide une chose, Il lui dit simplement « sois ! » et elle est » (Coran II 117, III 47, XIX 35, XL 67). Et aussi : « Lorsque Nous voulons une chose, notre seule parole est « sois ! » et elle est » (Coran XVI 40 ; *cf.* XXXVI 82).

à tout autre support théophanique – qu'Il a choisi de se manifester aux hommes en inspirant les messages prophétiques ? Ainsi naquit la science ésotérique des lettres en Irak, en Iran, en Andalousie, dès le IIe siècle A.H./ VIIIe siècle A.D. Elle se développa dans deux grandes directions, l'une assumée par la gnose chiite, l'autre de coloration plus sunnite. Rajab Borsî – et c'est l'un des intérêts de son œuvre – se situe à la confluence de ces deux tendances historiques. Résumons brièvement les traits de chacun de ces courants [3].

Cette « science des lettres » (*'ilm al-hurûf*) apparaît tout d'abord en milieu chiite. Les plus anciennes attestations historiques datent du début du deuxième siècle hégirien (VIIIe siècle A.D.). L'hérésiographie a ainsi gardé le souvenir de Mughîra ibn Sa'îd, inspiré assez singulier ayant vécu à Coufa où il fréquentait le milieu des fidèles du cinquième Imâm Muhammad al-Bâqir. Nous ne connaissons plus que quelques bribes de sa doctrine. Il affirmait avoir eu la vision de Dieu sous la forme d'un homme de lumière dont le corps était composé des lettres de l'alphabet arabe : l'*Alif* constituait ses jambes, le *'Ayn* son œil, le *Hâ'* son sexe. Sous l'impulsion donnée par la prononciation de son propre Nom, ce Dieu se mit à écrire le destin des créatures sur sa main, dont la transpiration produisit deux océans, l'un ténébreux et salé, l'autre clair et doux ; il en pro-

3. Le lecteur désireux de lire une synthèse plus détaillée sur l'histoire de la science des lettres dans la spiritualité musulmane pourra se reporter à l'introduction de Denis Gril à sa traduction d'extraits du deuxième chapitre des *Futûhât Makkiya*, dans *Les Illuminations de La Mecque*, Paris, Sindbad, 1989, p. 412-436.

duisit respectivement les êtres justes et les mécréants. Les premiers êtres furent créés à l'état d'« ombre » ; il y eut d'abord Muhammad, puis les autres hommes. Dieu enjoignit à la création d'accepter l'autorité de ʿAlî ibn Abî Tâlib ; les hommes refusèrent toutefois cette allégeance, à l'exception des futurs chiites... Impliqué dans une révolte ultra-chiite à Coufa en 737, Mughîra fut exécuté avec ses principaux partisans. Sa doctrine fut condamnée et sa formulation visionnaire abandonnée en milieu chiite. Mais elle demeure pour nous fort révélatrice, car elle souligne combien le langage n'est pas ici simplement un ensemble de signes arbitraires envoyés aux hommes ; il constitue le corps même de Dieu et structure tout le processus de création. Par la méditation sur les lettres, le gnostique pénètre dans le mystère même de l'acte créateur[4].

Mais plus important encore pour nous que cette manifestation sectaire somme toute marginale des Mughîriyya, nous constatons l'orientation de l'ensemble de la pensée chiite vers une herméneutique du verbe divin. Pour un exposé complet des doctrines du chiisme, le lecteur peut recourir aux textes décisifs de Henry Corbin[5]. En bref : selon le chiisme, Dieu guide les

4. Sur la doctrine de Mughîra et ses sources, v. Heinz Halm, *Die islamische Gnosis*, Artemis Verlag, Zurich et Munich, 1982, p. 89 s. ; sur ses implications dans la spiritualité musulmane, v. Pierre Lory, « Le Livre comme corps de dieu », dans *Magie du livre, livres de magie*, Aries, 1993, p. 67 s. Pour les dimensions historiques de son mouvement, *cf.* W. Tucker, « Rebels and Gnostics : Mughîra ibn Sa'îd and the Mughîriyya », *Arabica* XXII (1975), p. 33 s.

5. Voir en particulier le premier volume de *En Islam iranien*,

hommes par deux moyens complémentaires, le Coran et l'Imâm. Ce dernier est le guide unique dont le savoir infaillible est garanti par Dieu et fait de lui l'herméneute par excellence du Coran. Mais plus encore, il est aussi lui-même homme parfait, modèle et fin de toute la création. En tant que tel, il est le but ultime de la quête spirituelle de l'homme, qui est invité à rencontrer dans l'Imâm la présence concrète de sa propre perfection spirituelle. Le sens ésotérique du Coran ramène l'homme à sa propre vérité ultime, et désigne donc la personne de l'Imâm. L'Imâm *est* lui-même le sens ésotérique du Coran, c'est lui qui constitue le mystère ultime visé par la révélation. À la fois livre et message, l'Imâm est un « Coran parlant », de même que le Coran – résumé parfait de la Sagesse divine – est un « Imâm silencieux ». Dès lors, la connaissance des lettres et des versets coraniques deviendra naturellement une science imâmique par excellence. Très tôt, les chiites ont attribué à leurs Imâms la possession de livres ou de savoirs oraux, leur accordant la connaissance du présent comme du futur, et leur conférant un pouvoir absolu sur les choses. Et bien entendu, ce savoir caché était pour une bonne part fondé sur la connaissance des véritables dimensions des versets et des lettres de la Révélation.

Nous n'entrerons pas dans le détail des premières spéculations sur les lettres en milieu chiite, qui sont d'origines diverses, hétérogènes et malaisées à situer historiquement. Elles portent en fait sur plusieurs

---

Gallimard, NRF, 1972 ; ou *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1986, partie I et II.

domaines. Parfois, elles exposent les orientations principales de la cosmogenèse en évoquant la production des premières lettres proférées par le Créateur. Selon certaines traditions chiites, le moment initial de toute la création fut l'engendrement de Muhammad et de 'Alî – voire de Salmân – comme un flux de lumière issu de Dieu. Cette instauration se répétera bien plus tard sur le plan matériel avec la création d'Adam et de sa descendance. Elle interfère parfois avec la spéculation sur les lettres[6]. Ailleurs, la cosmogenèse est exprimée directement en termes de combinaisons de lettres primordiales émises par le Créateur. Des traités – ismaéliens notamment – cherchaient ainsi à mettre en évidence la façon dont le langage (dans ses aspects phonologiques, graphiques, grammaticaux ou exégétiques) reflète les structures récurrentes qui rythment l'histoire en sept cycles de prophètes et d'Imâms. Ces cycles sont marqués dans ces textes par des séries de lettres[7]. Notons que tous ces éléments se retrouveront dans les développements de Borsî traduits dans le présent volume. Ces spéculations sur les lettres prirent parfois les dimensions d'une véritable philosophie de la nature. Ainsi le vaste corpus attribué à l'alchimiste Jâbir ibn Hayyân fonde-t-il la connaissance des substances naturelles sur l'analyse des

6. Pour prendre un exemple de ce type de spéculation, on pourra se reporter à l'analyse du *Livre du Glorieux* de Jâbir ibn Hayyân effectuée par Henry Corbin (*L'Alchimie comme art hiératique*, Paris, L'Herne, 1986, IIIe partie).

7. Notamment la série K W N Y Q D R. Pour l'analyse des principaux textes sur l'ésotérisme des lettres dans l'ismaélisme primitif, on pourra consulter Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ'îlîya*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1978, p. 38 s.

noms. Les lettres étant classées suivant les quatre Natures en chaudes, froides, sèches et humides de degrés différents, la composition intime d'un minéral se reflétera dans son propre nom [8]. Toujours dans la mouvance du chiisme ésotérique, les rédacteurs de l'*Encyclopédie des Frères Sincères* (*Rasâ'il Ikhwân al-Safâ'*) situeront la science ésotérique du langage dans le cadre de leur vision du monde très imprégnée de néo-pythagorisme : les lettres deviennent ici la manifestation la plus claire de la mathématique et de la géométrie divines qui rythment la création [9].

Le deuxième courant, répandu dans les milieux sunnites, n'est en rien opposé à l'ésotérisme chiite des lettres ; ses thèmes en sont voisins, son inspiration et ses méthodes parfois identiques. Mais la figure de l'Imâm avec ses implications spirituelles en sont absentes. Le thème de l'Homme Primordial, modèle originel de toute la création céleste et terrestre, est certes repris et développé : mais il est identifié à la Réalité Muhammadienne, qui n'inclut plus la figure de l'Imâm céleste. L'engendrement des êtres particuliers à partir de cette Réalité Muhammadienne rejoint ici les spéculations sur les séries de lettres primordiales matrices de l'univers. Les différents mondes sont engendrés par des

8. *Cf.* Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân – Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 223 s. ; et Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Lagrasse, Verdier, 1989, p. 129 s.

9. *Cf.* en particulier l'épître XXXI sur « La cause des différences entre les langues », vol. III de l'édition de Beyrouth (Dâr Sâdir, 1956).

combinaisons successives de lettres-éléments constituant la matière première de l'univers. Nous retrouvons, sous une forme doctrinale abstraite, des éléments de la vision de Mughîra sur la création par les lettres issues du corps de Dieu. Mentionnons ici l'intérêt du *Traité sur les Lettres* (*Risâlat al-hurûf*) de Sahl Tustarî (m. 896) ou *Le Livre sur les propriétés des lettres* (*Kitâb khawâss al-hurûf*) d'un autre soufi et philosophe, l'andalou Ibn Masarra (m. 931) [10]. Cette forme de spéculations atteindra son plein épanouissement trois siècles plus tard avec l'œuvre magistrale d'Ibn 'Arabî, qui a consacré de nombreux textes à l'ésotérisme des lettres. Le principal en est le deuxième chapitre de ses *Illuminations de La Mecque*. Rajab Borsî, soulignons-le dès à présent, fait grand cas de l'œuvre du *shaykh al-akbar*, et la présence de la pensée d'Ibn 'Arabî est patente dans sa propre doctrine : ce qui souligne combien le soufisme et le chiisme ésotérique relèvent fondamentalement d'une même approche spirituelle.

RAJAB BORSÎ : L'HOMME ET SON ŒUVRE

La position de Rajab Borsî dans l'ensemble de la littérature chiite est assez paradoxale. En effet, son œuvre principale, *Les Orients des lumières*, a été abondamment consultée et commentée au cours des siècles, en Iran notamment. Or nous ne savons pratiquement rien sur son auteur. Cette discrétion est d'autant plus surpre-

10. Pour l'analyse de ces deux derniers traités, *cf.* Denis Gril, *op. cit.*, p. 423 s.

nante que nous disposons sur la vie intellectuelle de cette époque, et particulièrement au sein du chiisme, d'une littérature prosopographique volumineuse, impressionnante même, qui nous fournit des notices sur la biographie et l'œuvre écrite de centaines d'autres auteurs d'une envergure souvent bien inférieure à celle de Borsî. Les quelques renseignements glanés dans les catalogues bio-bibliographiques [11] ainsi que dans sa propre œuvre écrite nous fournissent à peine quelques maigres repères. Il s'appelait Radî al-dîn Rajab Muhammad ibn Rajab al-Hâfiz al-Borsî al-Hillî. Sa *nisba* indique qu'il serait originaire de Bors, village situé sur une hauteur surplombant l'Euphrate à mi-chemin entre Coufa et Hilla. Deux autres localités du nom de Bors sont signalées dans les dictionnaires géographiques, l'une dans le Gîlân, l'autre dans le Khorâsân. Il est toutefois peu probable que l'une ou l'autre de ces bourgades soit la patrie de Borsî. Il n'apparaît en effet

11. La notice la plus importante sur la vie de Borsî se trouve dans le *Riyâdh al-'ulamâ'*, dictionnaire biographique de 'Abd Allâh Effendî al-Jîrânî (éd. Qomm, 1981). V. également al-Hurr al-'Amilî, *Amal al-âmil*, II 44 et 117-118 ; Khwânsârî, *Rawdât al-jannât*, III 337-345 (éd. Téhéran, 1970-72) ; Aghâ Bozorg Tehrânî, *Dharî'a* (notes dispersées selon les titres d'ouvrages) ; Ma'sûm 'Alî Shâh, *Tarâ'iq al-haqâ'iq* II 114 ; Muhsin al-Amîn al-Husaynî, *A'yân al-shî'a* XXXI 193 s. ; M.A. Mudarris Tabrîzî Khayâbânî, *Rayhânat al-adab* II 11 (éd. Téhéran, 1967-70). Parmi les chercheurs modernes, les principales études sur Borsî se trouvent chez Henry Corbin, *Itinéraire d'un enseignement*, Téhéran, 1993, p. 104-107 et 111-118 ; Kâmil Mustafâ al-Shaybî, *Al-Sila bayn al-tasawwuf wa-l-tashayyu'*, Beyrouth, Dâr al-andalus, 1982, II p. 224-256 ; et B. Todd Lawson, « *The Dawning Places of the Lights of Certainty in the Divine Secrets Connected with the Commander of the Faithful* by Rajab Bursî (d.1411) », dans *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, Londres, Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992, p. 261-276.

nulle part dans l'œuvre de Borsî qu'il ait été de souche persane [12]. La totalité de son œuvre est rédigée en arabe, certains poèmes ont même été composés en langue dialectale [13] ; Jîrânî confirme d'ailleurs qu'il aurait grandi et été élevé à Hilla. Cette dernière affirmation est plausible, car Bors était situé à quelque vingt kilomètres seulement de cette ville. Nous ne possédons par ailleurs aucune date sûre concernant les années de sa naissance et de sa mort. Le savant irakien Mustafâ Kâmil al-Shaybî propose, après une série de recoupements de données fragmentaires, l'année 743/1342 pour sa naissance, et 813/1411 pour son décès [14]. Mais il s'agit là d'une approximation.

Il était en tout cas logique qu'un lettré chiite vienne séjourner à Hilla. Cette ville, située à 80 kilomètres au sud de Baghdad sur la route de Coufa, était à l'époque le principal centre intellectuel de l'Islam chiite de l'Irak [15]. Contrairement à Baghdad et aux autres centres intellectuels sunnites qui furent rasés par l'invasion mongole en 1258, Hilla n'avait pas souffert de destructions à ce moment et restait un lieu d'enseignement assez florissant. Mais quoi qu'il en soit, Borsî y fut mal

12. Un trait littéraire particulier dans la poésie de Borsî suggérerait toutefois une imprégnation persane : il s'agirait de l'habitude chez lui de « signer » un poème en mentionnant son propre nom dans le ou les derniers vers (*takhallus ; cf.* Shaybî, *Sila* II 225 s.). Cet indice est toutefois trop mince pour conclure à l'origine persane de l'auteur lui-même.

13. *Cf. Mashâriq*, Bth p. 182-183.

14. *Al-Sila bayn al-tasawwuf wa-l-tashayyu'*, II p. 229 s.

15. *Cf.* Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, Yale University Press, 1985, p. 87 s.

reçu, et ses opinions jugées hérétiques par les docteurs en place. Il se rendit alors – à l'âge de 26 ans selon Jîrânî – à Tûs peut-être pour éviter la persécution ; la dynastie des Sarbadârs qui régnait alors sur le Khorâsân était en effet gagnée aux idées chiites, et le mausolée de l'Imâm Ridâ près de Tûs constituait un lieu d'asile et d'étude. Il mourut probablement vers 813/1411. Pour des raisons inconnues, sa tombe se trouve à Ardestan, à une centaine de kilomètres au nord-est d'Ispahan.

Nous devons à Mustafâ Kâmil al-Shaybî une hypothèse assez audacieuse selon laquelle notre auteur n'aurait peut-être pas été d'origine chiite [16]. Shaybî fonde son argumentation sur les titres de *hâfiz* et de *muhaddith* attribués à Borsî par lui-même dans ses œuvres et par les notices des dictionnaires biographiques. De tels titres sont inusités (en particulier le second) en milieu chiite. Par contre, chez les sunnites, ils correspondent à un grade reconnu qui souligne la compétence acquise dans le domaine de la science du hadîth, des traditions prophétiques. Et il est vrai que cette titulature embarrassa les auteurs de traités prosopographiques chiites. Mais, en l'absence de toute indication plus précise, il serait aventureux d'aller plus loin dans la construction d'une telle hypothèse.

La reconstitution de l'œuvre écrite de Rajab Borsî donne une dizaine de titres au total [17]. Parmi eux, *Les*

16. *Sila* II p. 227 s.

17. Cette liste est dans l'état actuel des recherches difficile à apprécier : un même texte a pu recevoir plusieurs titres, certains courts traités ont pu être incorporés à de plus importants

Orients des lumières est le seul ouvrage publié à ce jour. Mais on trouve également plusieurs livres consacrés à l'éloge des Imâms, à des prières et invocations, au commentaire de certains passages du Coran. Certains abordent vraisemblablement des aspects de l'ésotérisme des lettres, comme le *Lam'at kâshif*, dont le contenu semble ajouter à la dévotion aux Imâms une certaine forme de magie littérale. Mais la seule œuvre qui retiendra ici notre attention est *Les Orients des lumières de la certitude concernant les secrets du Prince des Croyants* (*Mashâriq anwâr al-yaqîn fî haqâ'iq asrâr Amîr al-mu'minîn*). Il s'agit de l'ouvrage le plus connu de Borsî ; il a même été traduit en persan et accompagné d'un ample commentaire, le *Matâli' al-asrâr*, par Hasan al-Khatîb al-Qârî' al-Mashhadî qui effectua ce travail en 1680 à la demande du shâh séfévide Sulaymân (r. 1666-1694). Notons d'emblée que la traduction ne commence qu'au chapitre XX – c'est-à-dire qu'elle omet toute la première partie consacrée aux spéculations sur les lettres, pour ne s'attacher qu'au corps de l'ouvrage. Celui-ci concerne principalement la justification de l'imâmologie duodécimaine et de sa dimension gnostique à l'aide notamment de nombreuses traditions. Plusieurs indices suggèrent que *Les Orients des lumières* serait une œuvre précoce dans la carrière de Borsî. Il aurait lui-même affirmé, selon Jîrânî, avoir achevé la rédaction d'un ouvrage « 518 années après la naissance du Mahdî ». S'il s'avérait que le livre en question était bien les *Mashâriq*[18], et si nous prenons

– comme au *Mashâriq al-anwâr*. *Cf.* *Sila* II p. 234 s. Pour les références des manuscrits, v. Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* et Aghâ Bozorgh Tehrânî, *Dharî'a*.

18. *Cf.* Shaybî, *Sila* II p. 229.

la date courante de cette naissance selon la plupart des sources chiites – 250/864 – la rédaction des *Orients des Lumières* se situerait vers 768/1367. À cette date, Borsî aurait eu vingt-cinq ans environ. Nous savons par Jîrânî qu'il partit vers Tûs à l'âge de vingt-six ans. Il est donc permis de supposer que Borsî élabora très tôt sa doctrine ésotérique du chiisme, et se rendit à Hilla dans l'ardeur de sa jeunesse pour la propager. Rejeté et déçu, il partit pour l'Orient – où il poursuivit peut-être une carrière plus classique de lettré et d'homme de religion.

Mais tout ceci reste fort conjectural, et la courbe de vie de Borsî demeure mystérieuse : notre ignorance de son origine familiale, de sa formation intellectuelle et spirituelle, la persécution dont il fut l'objet pour des raisons finalement peu explicites, tout cela concourt à voir en lui un inspiré assez isolé. Ce profil rappelle quelque peu Sohravardi ou son contemporain Fadl Allâh d'Astarabad, exécuté en 1401. Mais à leur différence, Borsî ne fonda pas de courant de pensée ou de mouvement, soit qu'il n'en ait pas manifesté le charisme, soit que son engagement entier dans le chiisme duodécimain l'ait dissuadé de s'écarter du consensus de sa communauté.

La doctrine de Borsî

Les idées de Borsî, nous l'avons vu, furent mal accueillies dans le milieu des lettrés chiites. Lui-même s'en plaint amèrement et longuement dans l'introduction de son ouvrage, (*infra* p. 32-36). Dans sa conclusion,

il reprend ses griefs à l'encontre de ceux qui ont refusé de le comprendre, tout en tentant de surmonter sa propre souffrance en y voyant une épreuve élective en des vers poignants :

Par Celui qui rendit licite de verser mon sang, et
éprouve particulièrement ses proches amis par
des souffrances
Si je devais goûter à la coupe de la mort, mon cœur ne
refuserait pas la venue de l'échanson
Ma mort est ma vie ; mon amour pour Lui me rend
douce l'hostilité de la foule
C'est une coutume de Dieu envers les hommes de ne
faire souffrir que ses amants[19] *!*

Bien qu'aucun détail sur les points précis de discussion ne nous soit connu, nous savons qu'il fut accusé de *ghulûw*, c'est-à-dire de zèle exagéré à l'égard des Imâms[20]. Le terme s'applique généralement à « l'exagération » des mouvements sectaires ayant peu ou prou divinisé les Imâms et annoncé l'imminence de la parousie du Mahdî[21]. Il est toutefois malaisé de définir le

19. *Mashâriq*, Bth p. 271. La résonance hallâjienne de ces vers ne doit pas masquer ce qu'elle doit, avant tout, à la sensibilité chiite face à l'oppression et l'injustice subies par les Imâms.

20. L'accusation est reprise notamment par Majlisî, *Bihâr al-anwâr* VIII 202 ; 'Amilî, *Amal al-âmil* II 44 ; et, plus récemment par Muhsin al-Amîn, *A'yân al-shî'a* XXXI 196.

21. Il dérive d'un verset coranique (IV 170) dirigé contre les chrétiens : « Ô Gens du Livre ! N'exagérez pas dans votre religion ! Ne dites sur Dieu que la vérité ! Le Christ Jésus fils de Marie est seulement un envoyé de Dieu, son verbe qu'Il lança vers Marie, un esprit venant de Lui. » Les *ghulât* chiites étaient donc implicitement accusés d'exagérer la vénération portée à leurs Imâms comme les chrétiens l'avaient fait envers le Christ, en les considérant comme des êtres divins.

contour exact de ce concept de *ghulûw*, qui fut utilisé comme anathème ou injure à l'encontre de mouvements très divers. Mais il est à ce sujet une incertitude plus fondamentale encore. L'enseignement délivré par les Imâms chiites comportait des niveaux ésotériques réservés à un cercle plus restreint de disciples. Il semble plausible que plusieurs hérésiarques accusés de *ghulûw* par les Imâms eux-mêmes aient surtout été condamnés pour la divulgation publique de doctrines qui auraient dû rester secrètes. Il est sûr en tout cas que le chiisme primitif comportait une puissante charge ésotérique ; et les frontières entre les positions « acceptables » et le *ghulûw* sont souvent difficiles à discerner. Nous devons à Mohammad Ali Amir-Moezzi une recherche approfondie sur cette évolution du chiisme des premiers siècles. Il y relève de nombreuses traditions anciennes figurant dans les recueils « officiels » qui attribuent aux Imâms des pouvoirs thaumaturgiques illimités, une science universelle, ou un statut ontologique *supra*-humain. Ultérieurement, à partir de la fin du Xᵉ siècle, les lettrés chiites tenteront de structurer leur doctrine, de la rendre théologiquement cohérente et dialectiquement défendable. Le fond ésotérique plus ancien sera mis à l'écart, tenu pour suspect précisément de par sa contiguïté avec le *ghulûw*[22]. À l'époque de Borsî, cette évolution de l'ésotérisme vers la théologie se poursuivait et se durcissait. À y regarder de près, la doctrine imâmologique de notre auteur ne constitue en rien une innovation ; elle s'appuie sur de nombreuses traditions

22. *Le Guide divin dans le shî'isme originel – Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse, Verdier, 1992.

(*akhbâr*), dont certaines sont anciennes et reconnues. De plus, elle ne contient aucune connotation eschatologique ou politique. Borsî lui-même se défend farouchement de l'accusation d'hétérodoxie, et attaque d'ailleurs les « exagérants » (*ghulât*) à plusieurs reprises dans ses *Mashâriq*[23]. Les savants chiites postérieurs ont pourtant renouvelé cette condamnation à son encontre (*cf. supra* p. 20, n. 20). On en peut en deviner les causes idéologiques : devenu doctrine officielle depuis l'avènement des Séfévides au XVIe siècle, le chiisme duodécimain se constitue plus que jamais en orthodoxie. Le soufisme sunnite est combattu, et le clergé officiel se cantonne dans une prudente réserve à l'endroit des courants ésotéristes. Ceux-ci sont toutefois restés vivaces au cours des siècles en Iran, et ce jusqu'à nos jours.

La théosophie proposée par Rajab Borsî dans *Les Orients des Lumières* est construite autour de deux axes principaux. Le premier est sa doctrine du statut ontologique des Quatorze Immaculés, à savoir Muhammad, Fâtima et les douze Imâms. Borsî s'attarde surtout sur la double réalité de Muhammad et 'Alî. Par eux, Dieu créa l'univers. Ils constituent le modèle premier, la matrice de tout ce qui sera, le germe de tous les existants. En langage philosophique, ils représentent l'Intellect Premier ou Universel, le premier émané par l'intermédiaire de qui toute chose atteindra son individuation. La prophétie et l'imâmat terrestres sont une manifestation dans le temps et l'espace de cette réalité transhistorique. On reconnaît sans peine ici l'apport d'Ibn 'Arabî ;

23. *Cf.* notamment Bth p. 82-83 et 257-258.

à la différence essentielle près que Borsî confère une double dimension – exotérique et ésotérique – à cette Réalité Muhammadienne ; la figure de 'Alî, soit l'ésotérique de la *Haqîqa Muhammadiyya*, s'y trouve indissolublement liée à celle de Muhammad, comme un couple père-mère (*cf. infra* p. 78). Le lecteur se reportera sur ce point aux amples développements traduits par Henry Corbin *infra* p. 58 s. et 105 s. La suite des *Orients des lumières* contient bien d'autres passages soulignant le rôle cosmique des Immaculés, qui n'ont pas été traduits dans le présent volume. Mentionnons simplement un texte singulier qui a attiré l'attention de Henry Corbin ; il s'agit d'un prône placé dans la bouche de l'Imâm 'Alî, la *Khutba Tatanjiya*, où la nature cosmique de l'Imâm est exprimée ouvertement[24].

Le deuxième axe est constitué par la science ésotérique des lettres. Il s'agit là d'un point à la fois délicat et essentiel, et il n'est pas étonnant que Borsî, à l'instar d'Ibn 'Arabî dans ses *Illuminations de La Mecque*, ait introduit son ouvrage principal par un exposé sur ce *'ilm al-hurûf*. La science des lettres ne relève pas ici d'un simple langage permettant d'exposer la cohérence des mondes spirituels, matériels et exégétiques, code à qui on pourrait substituer d'autres discours. Son ordonnance et ses structures sont inhérentes d'une part à l'ordre même du monde, et d'autre part à la Sagesse divine créatrice. La dialectique longuement évoquée entre l'*Alif* et le *Bâ'*, à la

24. *Cf. Mashâriq*, Bth p. 202-207. Ce texte a été commenté par Henry Corbin (*Itinéraire d'un enseignement*, p. 113-118) en s'appuyant notamment sur le commentaire de Sayyid Kâzim Reshtî. *Cf.* également B.T.Lawson, *art. cité* p. 269 s.

fois réalité unique et première séparation dans l'être, ne renvoie pas à un pur exposé cosmologique, mais chiffre en quelque sorte la relation du Je et de l'Autre en Dieu ; les autres lettres y jouent le rôle de troisième terme et impliquent le reste de la création dans la vie de la conscience divine. Borsî pose également les bases d'une exégèse qui conduit à lire bien autrement le texte coranique, proposant en quelque sorte une « lecture verticale » (H. Corbin), en méditant sur le rôle de chaque lettre prise en elle-même, indépendamment du mot. Borsî suggère également un lien entre cosmologie et voie spirituelle. Dans ces textes sur le surgissement du *Bâ'* à partir de l'*Alif*, par exemple, le lecteur est invité à nourrir sa méditation sur le sens premier de son propre être ; et donc à reconnaître la présence de l'Imâm, porte de la connaissance de Dieu. C'est pourquoi la compréhension gnostique de l'univers et de Dieu n'est pas pour Borsî le fait d'une caste de lettrés ou d'une confrérie d'hommes pieux ; elle relève de l'illumination intérieure de personnes élues à qui Dieu a fait la grâce d'accéder à sa vraie proximité.

En lisant ces passages de Borsî, on ne peut s'empêcher de penser à d'autres œuvres de la même époque. Et en premier lieu à celle, légèrement antérieure, de Haydar Amolî (m. vers 1385), profond penseur de la gnose chiite, qui consacra une grande partie de son œuvre à intégrer dans la vision chiite les acquis doctrinaux du soufisme, notamment la pensée d'Ibn 'Arabî, tout en maintenant et défendant la nécessité de la *walâya* au sens imâmite du terme[25]. On retrouve chez

25. Sur sa vie et son œuvre, *cf.* Henry Corbin, *En Islam iranien*, III, p. 149-213.

Borsî la même volonté de conciliation, le même intérêt pour l'œuvre d'Ibn 'Arabî. D'autre part, on constate chez Haydar Amolî une attirance pour les spéculations sur les lettres, les chiffres et les formes géométriques qui rappellent par moment les développements de Borsî[26]. On ne peut d'autre part oublier que l'œuvre de Borsî est contemporaine de celle de Fadl Allâh d'Astarabad, le fondateur du horoufisme[27]. On retrouve en effet chez les deux hommes le même intérêt accordé aux spéculations sur la valeur métaphysique des lettres, même si les contenus des deux doctrines sont sensiblement différents. Fadl Allâh prend ses distances avec le strict chiisme duodécimain et privilégie sa propre mission divine, introduisant en outre la langue persane comme base de spéculations eschatologiques. Mais en tout cas, le succès de sa prédication, comme l'intérêt porté à l'œuvre de Haydar Amolî montrent combien les Iraniens à cette époque étaient sensibles à ces réflexions sur les dimensions ésotériques de l'imâmat et des lettres de l'alphabet, et ce malgré les réticences déjà évoquées des autorités religieuses officielles.

La philosophie mystique du langage ne correspond d'ailleurs pas seulement chez Borsî à des spéculations purement abstraites. Les Noms divins sont pour lui comme pour Ibn 'Arabî les matrices des phénomènes

26. *Cf.* Henry Corbin, *Temple et contemplation*, Flammarion, 1980, p. 67-141.

27. Sur les dimensions philosophiques du horoufisme concernant le présent propos, *cf.* Henry Corbin, *En Islam iranien*, III p. 251-268. Quant aux allusions possibles à Fadl Allâh dans les *Mashâriq*, *cf. infra* p. 34 n. 48 et Shaybî, *Sila* II p. 246.

manifestés. Il leur attribue d'ailleurs une influence réelle, effective dans le monde. Plusieurs textes de « magie spirituelle » qu'il nous a laissés (portant sur l'efficacité de tel Nom, de telle prière à tel moment, etc.) font penser aux traités analogues chez des occultistes comme al-Bûnî[28]. Ne voyons là nulle déviation vers une forme inférieure d'ésotérisme, mais souvenons-nous que la croyance dans l'efficacité des lettres, des versets coraniques et des Noms divins était très courante parmi les soufis, y compris les plus grands ; elle s'intégrait même de façon harmonieuse dans leur vision du monde et leur spiritualité.

Un dernier point mérite ici d'être souligné : Borsî a écrit un nombre non négligeable de poèmes, le plus souvent sur des thèmes religieux. *Les Orients des lumières* en contient plusieurs, mais la littérature bibliographique en a conservé bien d'autres. La qualité de sa production poétique était appréciée à son époque[29]. Elle le reste aujourd'hui, puisque le responsable de l'édition de 1959 des *Orients des lumières* a jugé bon d'inclure en annexe de l'ouvrage (p. 273-298) un choix d'une vingtaine de pièces poétiques de Borsî, soit plus de cinq cents vers au total. Borsî cite par ailleurs d'autres poètes religieux et soufis célèbres comme Ibn al-Fârid ou Bûsîrî[30] ; ce qui

28. *Cf. infra* p. 64 ; et un passage rapporté par Kaf'amî (*Misbâh* 363 s. ; *cf.* aussi p. 176, 183), peut-être extrait du traité de Borsî intitulé *Lam'at kâshif ; cf.* Shaybî, *Sila* II p. 239

29. *Cf.* Shaybî, *Sila* II 237.

30. *Cf.* pour le premier les *Mashâriq*, Bth p. 215, 224, 270 (son nom n'est pas cité dans les deux dernières citations) ; et pour le

prouve, si besoin était, combien son ouverture à la spiritualité sunnite était large.

LA TRADUCTION

La présente traduction des XXII premiers chapitres des *Orients des lumières* fut effectuée par Henry Corbin en 1968-69 et en 1969-70, années durant lesquelles il consacra une partie de ses conférences à la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études à l'analyse de cet aspect de la pensée de Borsî[31]. Il a utilisé quatre sources :

– L'édition lithographiée de Bombay de 1303/1886 due au cheikh 'Alî Mahallâtî (ici : B), assez défectueuse et ne signalant pas les manuscrits ayant servi à l'établir.

– L'édition de Beyrouth de 1959 chez Dâr al-fikr (ici : Bth) : anonyme, elle décrit un manuscrit utilisé sans en fournir la référence. Plus aisée à lire que la précédente, elle n'est toutefois guère plus fiable. Elle a connu un succès immédiat : Henry Corbin constatait qu'en 1967, le dixième tirage était pratiquement épuisé. Notons qu'elle inclut en avant-propos un texte de Borsî non titré (peut-être le *Lawâmi' anwâr al-tamjîd* cité dans les notices bibliographiques), et en

---

second, l'élégie à la mémoire de l'Imâm Husayn présentée sous forme de *mu'ârada* au célèbre poème *al-Burda* et citée en annexe à Bth p. 292 s.

31. Le résumé de ces conférences est inclus dans le volume *Itinéraire d'un enseignement*, Téhéran, Institut Français de Recherches en Iran (diffusion Peeters à Louvain) qui regroupe les comptes rendus de l'ensemble de l'enseignement de Corbin à l'E.P.H.E. de 1955 à 1978.

annexe une collection de ses poèmes issus de diverses sources.

– Un manuscrit de la Bibliothèque Nationale Firdowsî de Téhéran (ici : M).

– La traduction avec les commentaires persans (*Matâli' al-asrâr ;* ici Cm) mentionnés plus haut, dans un manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Téhéran (Catalogue V p. 1537, ms n° 642). Pour le présent volume, son utilité est néanmoins limitée, car, nous l'avons signalé, elle débute seulement au chapitre XX, et ne concerne donc la présente traduction qu'à partir de la page 106.

Le destin n'a malheureusement pas laissé à Henry Corbin le temps de préparer lui-même la publication de ses traductions de Borsî. Nous avons donc repris le texte manuscrit dont il se servait pour ses conférences, qui était accompagné dans les marges d'une importante annotation. Nous espérons avoir reconstitué cette traduction avec le maximum de fidélité et de précision. Certaines notes ont été reportées telles quelles, d'autres résumées, d'autres supprimées parfois, notamment lorsqu'il s'agissait de références de pure érudition n'intéressant pas le public français, ou bien de remarques à transmettre oralement durant les conférences. Nous avons ajouté nous-même plusieurs notes explicatives pour guider le lecteur dans des domaines qui ne lui sont pas familiers. Enfin, pour mieux assurer la continuité des développements, nous avons traduit et annoté certains passages que Henry Corbin avait omis durant ses cours.

Nous espérons en définitive que ce travail permettra de mieux faire connaître la doctrine et l'esprit de ce théosophe que l'histoire de la pensée musulmane avait jusqu'à présent laissé dans l'ombre ; loin de constituer une pure spéculation intellectuelle, elle est animée de page en page par une vibrante ferveur pour la cause des Imâms. Comme en témoignent ces quelques vers adressés à l'Imâm ʿAlî :

Avant que les hommes fussent créés, tu m'as agréé comme ton féal ; et je ne suis point un serviteur traître et fuyard.

Je fus transporté des reins [de mes parents] vers ceux de ʿAlî, par pacte d'amitié [walâ'] fidèle[32] *; et je suis un amant sincère.*

Ils m'accablent de reproches à cause de ma passion pour toi ; je suis amoureux, je suis amoureux, je suis amoureux !

PIERRE LORY

N B : Bth désigne l'édition de Beyrouth des Orients des lumières, *et B l'édition de Bombay.*

32. Peut-être faut-il lire *ʿalâ* pour ʿAlî et traduire : « Je fus transporté d'un rein (= matrice) vers un autre, dans le pacte d'amitié », etc.

PROLOGUE

Gloire à Dieu esseulé en la prééternité et la postéternité. La prière de Dieu soit sur le numériquement premier et sceau terminal, Muhammad[33] et sur les siens[34] auxquels ne peut se comparer aucune autre des créatures.

Et maintenant : celui qui met sa confiance dans le Seul, l'Éternel, Rajab al-Hâfiz al-Borsî – que Dieu le protège de l'envie et le sauvegarde le jour où le père prendra la fuite devant l'enfant[35] – dit :

33. Ce « premier » réfère à la Réalité Muhammadienne, *al-Haqîqa al-Muhammadiyya*, comme théophanie initiale ; soit le niveau de la *Wâhidiyya*, l'Un qui est le premier, décrit *infra* p. 70 et 104. Le sceau réfère par contre à la mission de Muhammad comme « Sceau de la prophétie ».

34. *Âlu-hu*, c'est-à-dire les douze Imâms.

35. Cette évocation eschatologique semble s'inspirer de certains passages coraniques (LXXX 34 et XXXI 33 notamment).

Sache que certains envieux qui n'ont reçu aucune part[36] en matière religieuse au point que leur jalousie faillit être plus forte que le destin, lorsque je leur expliquai la richesse bénéfique du Livre Saint qui leur était restée celée, le prirent pour le refermer et m'écartèrent. Lorsque je leur révélai les replis cachés sous ce que divulguent les traditions des Imâms[37], et que je leur fis apparaître les profondeurs des sens ésotériques à travers les voiles des réflexions, ils se prirent à me jalouser, à me traiter de menteur, me blâmer, s'ennuyèrent de moi, m'humilièrent, me détestèrent. Et chaque fois que je disposai à leur intention le siège de la modestie (pour y prendre place, moi) et chaque fois que je tendis à leur intention amicale la main de quelqu'un qui est humble et modeste, ils tranchèrent mon amitié en prenant la fuite. Ils m'humilièrent et me renièrent après m'avoir reconnu ; ils m'ignorèrent après m'avoir connu. Je n'ai pas commis de faute sinon d'avoir rapporté la quintessence des Traditions imâmiques (*akhbâr*) et fait jaillir l'étincelle de l'élite spirituelle dont l'encens se répandit, traçant son chemin, diffusant sa fragrance, devenant une onction aromatique utile au malade, rafraîchissante pour l'assoiffé[38].

En effet la plupart de ces Traditions relèvent de l'ésotérisme et du sens caché qui, lorsqu'on le cite, boule-

36. Ar. *hazz*, c'est-à-dire part de destin. B et M donnent *hifz*, « souvenir, mémoire ».

37. C'est-à-dire les *akhbâr*, regroupant les enseignements oraux des Imâms, à la suite de ceux du prophète Muhammad.

38. Sens probable de la phrase arabe, très altérée dans les différentes versions du texte.

verse le cœur malade de la même émotion que le cœur bien portant[39]. Le cœur sain tressaillit de joie[40] à leur audition ; l'enrhumé ou celui qui est infesté par un poison ne peuvent percevoir le parfum d'un breuvage ou d'une senteur de musc (vers) :

Celui dont la bouche malade est pleine d'amertume,
trouvera amère l'eau la plus pure.

Alors voici que certaines choses que j'ai exposées, un groupe de singes, dans l'ignorance de ce que je voulais dire, s'en est allé le colporter à un groupe d'envieux. Des gens qui ignorent transmettent à des gens qui n'y comprennent rien. Or *l'homme est hostile à l'égard de ce qu'il ignore*[41]... *Plus encore ! ils démentent ce que leur science est incapable d'embrasser*[42]. Il en va comme le dit un poète :

Le comprend quiconque est du même genre qu'eux[43] *;*
le reste des gens le rejette.

Ou encore :

Si tu savais absolument tout ce que sait le genre humain,
tu serais l'ami de tous ceux qui sont au monde,
Or tu es un ignorant, aussi estimes-tu que quiconque
vibre d'une autre passion que la tienne n'est pas
un savant.

Ainsi firent-ils parvenir (ces dires) par la langue de la

39. Ainsi formulé dans les différentes versions du texte, bien que la phrase suivante invite à comprendre le contraire.

40. Ar. *yatrab*, d'un verbe exprimant l'euphorie joyeuse suscitée par l'audition de la musique. *Al-mutrib :* le musicien, le ménestrel. Il y a donc quelque chose de musical dans la résonance du sens ésotérique.

41. Adage souvent présenté sous forme de hadîth.

42. Coran X 39.

43. B : « que nous ».

haine aux frères d'entre les hommes de Loi[44], lesquels sont des gens aux doctrines clinquantes et aux discours qu'ils ne sauraient même pas épeler[45]. Cependant les profondeurs abstruses de la vérité philosophique ne pourront être perçues par la transmission scolastique[46]. Alors qu'en serait-il de ce qui est au-delà des intellects ? De la connaissance d'une science unique, il ne s'ensuit pas que l'on embrasse toutes les autres sciences. *Il n'est personne d'entre nous qui n'ait un rang connu*[47]. Chacun reçoit avec particulière facilité ce à quoi le Créateur l'a disposé et trouve sa joie dans ce que Dieu lui a donné en propre et lui a fait découvrir[48]. Dieu offre avec abondance les nourritures savoureuses, l'eau désaltérante [...] les grâces débordantes et pérennes qu'Il achemine vers ses serviteurs, jusqu'à son domaine. Ses caravanes ne s'arrêtent pas, ni ses nuages ne se dissipent. La porte de sa surabondance est ouverte, et tout ce qui provient du Très-Généreux est à portée. Les grâces seigneuriales, les secrets divins ne s'obtiennent pas par l'ascendance d'un père et d'une mère ; c'est Dieu qui, dans sa miséri-

44. Ar. *al-fuqahâ'*, lettrés ayant acquis un bagage reconnu dans les sciences religieuses, et exerçant en particulier des fonctions d'ordre juridique.

45. Jeu de mots entre *madhhab*, « doctrine » et *mudhahhab*, « doré » ; ainsi qu'entre *minhâj*, « méthode, discours » et *min hâjin* « qui épèle » (autres sens possibles : « qui critique, s'indigne »).

46. *Ma'qûl* opposé à *manqûl :* ce qui est objet d'intellection par rapport à ce qui est objet de tradition, i.e. de transmission historique.

47. Coran XXXVII 164.

48. Ar. *bi-mâ faddala-hu Allâh wa-fadda la-hu*, où B.T. Lawson (*art. cité* p. 266) suggère de voir une allusion voilée à Fadl Allâh d'Astarabad.

corde, choisit qui Il veut [...]. Mais (ces gens hostiles), lorsqu'ils ne comprenaient pas mes paroles, y ont vu des propos hérétiques [49] alors qu'il s'agit de secrets des Guides (= des Imâms). Comme l'a dit 'Alî, le Prince des croyants : « J'ai estimé que certaines personnes n'étaient pas dignes de confiance en matière de religion ; et il m'advint avec eux ce que j'avais prévu ». Comme l'a dit quelqu'un (vers) :

On m'attaque pour des choses qui mériteraient de l'amour
Je reste tranquille, mais les pensées s'agitent en moi.

Ou encore :

L'envieux se préoccupe de mon état – moi, je ne pense jamais à lui
Son cœur est rempli de pensées à mon égard – alors que mon cœur est vide de sa présence.

Ils ne sont pas même à blâmer quant à leur dénégation, car il s'agit de quelque chose de « difficile, pénible, que ne peuvent supporter qu'un prophète (*nabî*) envoyé ou un Ange rapproché ou un croyant dont Dieu a éprouvé le cœur pour la foi [50] ». Car le négateur repousse les secrets ésotériques de 'Alî à cause de sa haine pour lui et son allié fait de même par ignorance, après que la tradition mentionne que c'est quelque chose de « difficile et de pénible ». Si donc il le connaissait, que serait ce « difficile » et ce « pénible » ? Mais s'il ne le connaît pas, comment témoigne-t-il contre lui-même qu'il n'est pas un croyant éprouvé ? Que ne s'est-

49. Litt. « parole de *ghulât* » ; sur cette notion, *cf. supra* p. 20-22. Pour plus de clarté, nous traduisons à la première personne ce qui dans le texte est à la troisième.

50. Célèbre hadîth, cité dans le *Kâfî* de Kulaynî.

il plutôt tu, restant indemne (de tout reproche) ! Ou, s'il affirme avoir compris : comment un cœur éprouvé, ayant perçu les brises des secrets de l'Ami du Tout-Miséricordieux (='Alî), ressentirait-il répulsion et crainte, s'éloignerait de l'assentiment et dévierait-il ? Une telle attitude est éloignée de la foi, et relève plus des œuvres de Satan ; car l'amour pour 'Alî est sans nul doute la pierre de touche (de la foi). Celui que traversent les doutes à ce sujet, qu'il demande à sa mère l'identité de son père. Celui qui, par nature profonde, est dépourvu de jugement, seul le Feu pourra le purifier. Ce qui les appelle à la dénégation c'est l'ignorance, la jalousie, l'amour de ce monde, dont l'attrait est le chef de toute erreur. C'est aussi l'inclination qui accompagne l'âme charnelle et la passion. Quiconque suit la passion tombe, parce que cette âme charnelle de l'homme est celle qui aime adorer autre chose que Dieu, et à ne voir d'autre fierté et d'autre grandeur que pour elle-même, et à voir tout le monde à son service, parce qu'elle est la chaîne de Satan à laquelle il peut descendre jusque dans ce sanctuaire divin. C'est en ce sens que 'Alî a dit : Ton plus farouche ennemi, c'est cette âme charnelle située dans ton corps. Une tradition rapporte que, lorsque Dieu a créé l'âme charnelle, il l'appela lui demandant : « Qui suis-je ? ». L'âme lui dit : « Et moi qui suis-je ? » Alors Dieu la projeta dans l'océan du Retour caché, jusqu'à ce qu'elle parvînt à l'*Alif étendu*[51], qu'elle fût délivrée des vices des prétentions de l'égoïté charnelle[52] et qu'elle fût revenue à son état d'origine. Ensuite Il l'appela : « Qui suis-je ? » Elle dit : « Tu es l'Unique, le

51. C'est-à-dire la lettre *Bâ'*, *cf. infra* p. 48.

52. Dans B : *al-ayniyya*, et dans Bth : *al-anâniyya al-ayniyya.*

Victorieux ». C'est pourquoi (Dieu) a dit : « Combattez contre vos âmes charnelles ! »

Section :
De l'imâmat comme fondement de l'ésotérisme [53]

Comment rejettent-ils (l'Imâm) alors qu'ils ne le connaissent pas, et le repoussent en vertu de ce qu'ils ont simplement entendu sur lui, alors qu'il est – j'en jure par ma vie – l'origine suprême [54] de la gloire des lumières, la perle de l'océan des connaissances ésotériques, la quintessence des justes [55] à l'état pur, la connaissance des secrets du Puissant, parce qu'il est la voie la plus noble, le Nom Suprême, la Thériaque majeure, le Soufre rouge ? [...] Un homme demanda à l'Imâm Ja'far al-Sâdiq (le VIe Imâm) : « Informe-moi de la raison pour laquelle le Prophète a levé l'épaule de 'Alî [56] ? » L'Imâm de répondre : « C'est pour que les gens connaissent son rang et son élévation ». L'homme : « Dis-m'en plus, ô fils de l'Envoyé de Dieu ! » L'Imâm : « C'est pour que les gens reconnaissent qu'il a le plus droit au rang de l'Envoyé de Dieu après celui-ci. » L'homme : « Dis-m'en plus ! » Ja'far : « Afin que les gens

53. Les titres des sections qui suivent ne figurent pas dans le texte arabe.

54. Ar. *ghurra*. B et M donnent *'izza*, « prix » ou « puissance ».

55. Ar. *al-abrâr*. Dans Bth : *al-asrâr*, « les secrets ».

56. Allusion possible au récit dit de l'étang de Khumm, qui relate comment le prophète Muhammad manifesta publiquement la *wilâya* de 'Alî, tout en prenant sa main et levant son bras. Bth donne : « souleva 'Alî sur son épaule ».

sachent qu'il est Imâm après lui[57], et qu'il est la science élevée. » L'homme : « Mais encore ? » L'Imâm : « Prends garde ! J'en atteste Dieu, si je t'annonçais le fond de la chose, tu me quitterais en disant : Ja'far ibn Mohammad est un menteur, ou bien c'est un fou ! Comment des connaissances ésotériques reviendraient-elles à d'autres qu'aux justes ? » Comme le dit 'Alî fils d'al-Husayn (le IV° Imâm) :

De ma connaissance, je cache les joyaux – De peur qu'un ignorant, voyant la vérité, ne nous écrase.
C'est ainsi qu'a agi précédemment l'Imâm 'Alî, puis Husayn – Après le respect de cette règle par Hasan.

Et ceci n'a rien d'étonnant. Le Messager de Dieu avait en effet demandé à l'assemblée de Quraysh : « Professez qu'il n'y a d'autre divinité hormis Dieu ! » – ce qu'ils firent. « Attestez que Muhammad est l'Envoyé de Dieu ! » – et ils s'exécutèrent. « Priez en direction de la Kaaba ! » – et ils prièrent ainsi. « Jeûnez pendant les journées du mois de Ramadan ! » – et ils jeûnèrent. Il leur enjoignit également de payer l'aumône légale, d'accomplir le petit et le grand pèlerinage, de partir pour le Jihâd en quittant femmes et enfants ; et tout cela, ils le firent. Puis il leur dit : « 'Alî est votre chef (*walî*) après moi » – et alors, ils se détournèrent et n'écoutèrent pas, malgré les reproches que le Prophète leur adressait. « Dis : ceci est une annonce grandiose, à laquelle vous vous dérobez » (Coran XXXVIII 67-68). « Ils reconnaissent le bienfait de Dieu puis le renient ; la plupart d'entre eux sont mécréants » (Coran XVI 83).

57. Phrase manquante dans B et M.

Vient étayer cela, ce que raconte Hasan ibn Mahbûb d'après Jâbir ibn 'Abdallâh, d'après Abû 'Abdallâh (Ja'far al-Sâdiq, le VIe Imâm) : Le prophète s'adressant à 'Alî lui dit : Ô 'Alî ! Tu es celui pour qui Dieu a témoigné devant les créatures au moment où il les fit se dresser à l'état d'images-archétypes (*ashbâh*) lors de leur commencement et leur demanda : « Ne suis-je pas votre Seigneur (*a-lastu bi-rabbi-kum*) ? » Et ils dirent oui[58]. Puis : « Et Muhammad n'est-il pas votre Prophète ? » Et ils dirent oui. « Et 'Alî n'est-il pas votre Imâm ? » Et voici que les gens refusèrent tous ta fonction d'Imâm[59], et refusèrent de reconnaître ta précellence ; ils lui opposèrent une hautaine insolence, s'enorgueillissant tous, hormis un petit nombre d'entre eux. Ce sont les compagnons de la droite, et c'est la minorité de la minorité. Et il y a dans le quatrième ciel un Ange dont la doxologie propre consiste à dire : « Gloire à Celui qui a montré à cette poignée d'hommes d'entre la foule de ce monde, cette généreuse précellence. »

Il y a également la tradition rapportée dans le *Kitâb al-wahda*[60] d'après Ibn 'Abbâs, selon laquelle l'homme qui hait 'Alî sortira de son tombeau le cou pris dans un carcan de feu, la tête couverte de démons le maudissant jusqu'à ce qu'il atteigne (l'enfer). Selon une autre tradi-

58. Allusion à Coran VII 172 : Et quand ton Seigneur préleva des fils d'Adam, de leurs reins leur progéniture et les rendit témoins sur eux-mêmes : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? – Mais oui, nous en témoignons », de sorte que vous ne puissiez dire au Jour de la Résurrection : « Nous n'y avons pas fait attention. »

59. Ar. *wilâyatu-ka*.

60. Ouvrage difficile à identifier. Aghâ Bozorgh Tehrânî (*Dharî'a* XXV 7) signale deux ouvrages portant ce titre, attribués à des disciples de l'Imâm Ridâ.

tion remontant aussi à Ibn'Abbâs et rapportée dans le *Kitâb basâ'ir al-darajât*[61], le Prophète aurait dit : « Ô 'Alî, par Celui qui m'a envoyé comme prophète et qui m'a élu parmi tous les hommes, même si tu offrais le monde entier à l'hypocrite, il ne t'aimerait pas pour autant ; et si tu frappais à la face le croyant, il ne te haïrait pas pour autant. Seul le croyant t'aime, et seul le mécréant hypocrite te déteste. » Selon Sa'îd ibn Jubayr, d'après Ibn 'Abbâs, l'Envoyé de Dieu aurait dit : « L'adversaire de 'Alî après ma mort est un mécréant, un associationniste et un traître. Celui qui l'aime est un homme véridique, celui qui le déteste est un hypocrite. Celui qui le combat est un renégat, celui qui le renie est un homme mort ; mais celui qui le suit parviendra au but. » [...]

SECTION :
DE LA SCIENCE DES LETTRES

Comme le secret de Dieu est déposé dans le trésor des lettres, et que c'est une science gardée dans « un Livre caché que ne touchent que les Purs » (Coran LV 78-79) et que n'obtiennent que les Rapprochés (*al-muqarrabûn*), parce que c'est la source des sciences ésotériques de la Gloire et le confluent des Noms de la Perfection, Dieu a ouvert par elle les sourates du

61. L'un des plus anciens recueils de traditions chiites, dû à al-Saffâr al-Qummî (m. en 902). L'article que M. A. Amir-Moezzi a consacré à cet auteur et son ouvrage (*Journal Asiatique*, tome 280 n° 3-4, 1992) illustre précisément le propos évoqué *supra* p. 21.

Coran[62] et y a déposé le secret du Décret (*qadâ'*) et de la Destinée (*qadar*). Et cela, lorsque Dieu voulut faire sortir l'exister (*al-wujûd*) du monde du néant[63] au monde de l'être (*al-kawn*), il voulut les choses d'en haut et les choses d'en bas, selon les différentes manières dont se succèdent les cycles. Il les fit apparaître des cachettes de la pré-détermination au libre espace[64] de la configuration des formes ; Il y déposa les secrets ésotériques des lettres, lesquelles sont la mesure type des quantités[65] et la source des effets d'un être.

C'est qu'en effet par la Parole[66] le Créateur Se manifesta (*tajallâ*) à ses créatures, et simultanément Se voila (*ihtajaba*) par elle. Ensuite Il fit exister l'argile d'Adam dans la Nuée[67], laquelle est une désignation de la Première Création (*al-ikhtirâ' al-awwal*) sans archétype et sans apprêt d'un modèle. Ensuite (le Créateur) fixa au centre de la constitution de la Nuée un certain rapport

62. Allusion aux énigmatiques lettres isolées qui ouvrent (comme en musique) 29 des 114 sourates coraniques.

63. B donne « monde de la science (*'ilm* au lieu de *'adam*) ».

64. Ar. *fadâ'* ; mais Bth donne *qadâ'*, « décret ».

65. Nous retrouvons ici la notion de Balance des lettres : les lettres chiffrent le « quantum » de matière, de volume, etc. que comporte un être, le *qadar* que comporte un *taqdîr* – la géométrie qui le structure préexistentiellement.

66. Dont les lettres sont ici les éléments composants. La théologie du Logos conforte donc essentiellement la science mystique des lettres.

67. *Al-'amâ'*, terme apparaissant dans les développements cosmogoniques d'Ibn 'Arabî. Il provient d'un hadîth, où le Prophète, à qui l'on demanda : « Où était notre Seigneur avant qu'Il ait créé les créatures ? » répondit : « Il était dans une nuée, au-dessus et en dessous de laquelle n'était aucun air. » Bth donne *al-'amal*, « l'opération ».

d'entre ces lettres et les ordonna de sorte qu'elles furent érigées dans le monde de l'existenciation par les modalités subtiles de l'Intelligence pour l'épiphanie de l'être. Ensuite, il le transféra dans les modalités du tourbillon de poussière[68], lequel est une désignation symbolique de la Seconde Création (*al-ikhtirâ' al-thânî*). Il y ordonna un certain rang entre les Lettres qu'Il avait implantées dans la Nuée, de sorte qu'elles furent érigées[69] dans le monde de l'existenciation selon les modalités subtiles de son Esprit dans la Seconde Création. Ensuite Il le transféra selon la modalité des atomes, ce qui est une désignation symbolique de la seconde instauration (*ibdâ'*), et Il y fit exister un certain rapport entre les lettres qu'Il déposa dans la complexion de la Nature foncière (*jibilla fitriyya*), de sorte qu'elles furent érigées[70] dans le monde de l'existenciation selon les modalités subtiles du Cœur dans la Seconde Instauration (*al-ibdâ' al-thânî*). C'est pourquoi les significations des lettres sont dans l'Intelligence, leurs modalités subtiles sont dans l'Esprit, leurs formes (plastiques) sont dans l'Âme[71], leurs empreintes sont dans le Cœur, leur force énonciatrice (*quwwa nâtiqa*) est dans la langue, leur secret configurateur dans l'audition.

68. *Al-habâ'*, terme utilisé également par Ibn 'Arabî, comme par certains de ses prédécesseurs.

69. Du moins si l'on retient la lecture de M *ustushrifa bi-hâ ;* B et Bth. donnent *istashraqa (bi)-hâ*, « Il les orientalisa (?) ».

70. *Cf. supra* p. 23-24.

71. Nous avons ici la phase – non mentionnée ci-dessus – de l'existenciation, à savoir celle de la Première Instauration (*al-ibdâ' al-awwal*). Nous obtenons ainsi quatre niveaux :
– Première Création = Nuée, correspondant à l'Intelligence.
– Seconde Création = Poussière, correspondant à l'Esprit.
– Première Instauration, correspondant à l'Âme.
– Seconde Instauration, correspondant au Cœur.

Et comme le premier à qui discours soit adressé est le Premier Créé (*al-mukhtara' al-awwal*) – c'est-à-dire l'Intelligence qui est de pure lumière – Dieu s'adressa à elle avec celles des significations des lettres qui étaient en elle. Et l'ensemble de ces lettres dans le secret de l'Intelligence est un *Alif* unique, parce qu'il est en puissance la réalité de l'ensemble de ces lettres. C'est cette Intelligence qui entendit les secrets ésotériques des connaissances par la réalité de ces lettres avant tous les autres êtres. L'Intelligence est ce qui détient le symbole (*al-ramz*), l'indication, le sens vrai, l'allusion, la perception.

Les lettres sont dans l'organe subtil de l'Esprit sous la forme de deux côtés d'un triangle équilatéral dont un côté est vertical et l'autre horizontal. Le côté vertical est l'*Alif*, le côté horizontal est le *Bâ'*. Si nous venons de dire que les lettres sont dans l'organe subtil de l'Esprit sous la forme de deux côtés (d'un triangle équilatéral), c'est en raison de l'Effusion des lumières simples, lesquelles sont en acte dans l'Intelligence et sont en puissance dans l'Esprit. (Les deux ordres de lumière) concordent donc dans l'existence ésotérique et se séparent les unes des autres dans les diverses modalités.

Et comme l'Esprit dérive de l'Intelligence, que l'Âme dérive de l'Esprit, que l'ensemble des lumières supérieures dérivent de la lumière du Trône – de même l'ensemble des lettres dérivent de la lumière de l'*Alif*[72].

72. Donc, dans le monde des lettres symboliques, l'*Alif* est le « chiffre » de l'Intelligence ; la lumière de l'*Alif* est l'homologue de la lumière de l'Intelligence. D'où : toutes les lettres ne font que chiffrer les degrés de la hiérarchie de l'être.

C'est à lui que font retour les lettres supérieures et les lettres inférieures. Chacune des lettres subsiste par le secret de l'*Alif* et l'*Alif* lui-même est le secret de la Parole[73]. Les Anges de la lumière qui portent le Trône[74] relèvent de l'essence de ces lettres. La première d'entre elles, qui est rattachée à l'Intelligence, a pour nom *Alif*, et les témoins de l'Unique (*al-muwahhidûn*) au niveau de la Rigueur[75] sont au nombre de quatre : l'Intelligence, l'Esprit, l'Âme, le Cœur. Le Cœur est le quatrième des attestateurs de l'Unique ; son attestation (*tawhîd*) se fait par le sens ésotérique des lettres que Dieu a fait exister dans la complexion du Cœur, parce que le Cœur est la Table qui porte les empreintes divines ; ou plutôt, le Cœur est lui-même la *Tabula Secreta* (*al-lawh al-mahfûz*).

À partir de là, les lettres se différencient par la différenciation de leurs positions et en fonction de leur rapport avec les états d'Adam. C'est ainsi que le *Dâl* est le jour de la création (*khalq*) d'Adam. La ligne du *Jîm* est le jour du dessin de ses proportions[76]. La ligne du *Bâ'*, c'est le jour

73. Si ce qui fait subsister chaque lettre comme chiffrant un degré de l'être est le secret de l'*Alif*, et que l'*Alif* est le secret de la Parole, du Verbe, cela vient dire que l'ensemble des lettres sont le secret de l'être-dit. Nous rejoignons donc un problème brûlant de nos jours – celui du langage – que la science mystique des lettres avait, avec de tout autres moyens, précisément posé.

74. *Cf.* Henry Corbin, *Temple et contemplation*, Flammarion, 1980, p. 213 s.

75. Ar. *al-jalâl*, « majesté », manifestation des attributs d'action de Dieu sur le mode de la rigueur, opposé, dans la pensée soufie, à *al-jamâl*, « beauté », correspondant aux attributs de miséricorde et d'amour.

76. Litt. « aplanissement » ; allusion au Coran XXXII 9 « (Dieu) lui donna ses proportions et insuffla en lui de son esprit. »

où fut insufflé en lui l'esprit[77]. La ligne de l'*Alif*, c'est le jour où les Anges furent invités à se prosterner devant lui[78]. Ainsi donc la composition de la structure humaine par la Sagesse divine a une forme quaternaire[79]. Elle consista à donner à sa nature une forme quaternaire, ressortissant aux doubles mondes de la Création et de l'Instauration.

On comprend donc que le monde supérieur et le monde inférieur dans leur totalité restent tous deux sous la sphère de l'*Alif*, lequel est une désignation symbolique de la Création Première, du Sublime Trône, de l'Intelligence-lumière pure, du *Jabarût* supérieur, de l'ésotérique de la Vraie Réalité, du monde sacro-saint, du « Lotus de la limite » (Coran LIII 14). Quant aux autres lettres, dans leur ensemble et dans leur détail, elles émanent de l'*Alif* avec la diversité de leurs modalités et la différenciation de leurs effets. Elles dérivent de lui et reviennent à lui. Le Seigneur a créé la création par le secret de ces lettres. Le monde de l'impératif[80] est « sois, et elle est ». Sa Parole, dans son monde sacro-saint, fut entendue par ces lettres[81], car elles subsistent par l'essence même de l'Être divin.

77. *Cf.* Coran XV 29 et XXXVIII 72

78. *Cf.* Coran II 34, VII 11 et XX 116.

79. Ar. *tarbî'î*, de forme carrée. *Cf.* le symbolisme de la Kaaba chez Qâdî Sa'îd Qummî dans *Temple et Contemplation* (*cf.* note 74)

80. B donne : « Le monde de la création (*khalq*) et de l'impératif. » Distinction classique entre le monde de l'instauration immédiate – mise de l'être à l'impératif, KN, *amr fi'lî* – et le monde du *khalq*, création médiate par l'intermédiaire du monde de l'impératif (différence entre l'ontologie du *esse* et du *ens*).

81. Elles résolvent enfin le paradoxe du « sois et elle est ». Pour qu'il y ait impératif, il faut que cet impératif soit entendu. Dans le cas du « sois », KN, il fut entendu par ce qui fut dit précisément.

Ses noms cachés, secrets (de l'Être divin), sont contenus dans le registre de ces lettres [82]. L'*Alif*, parmi ces lettres, est le Premier Créé duquel procèdent les degrés du reste de l'univers. Toutes les lettres ont besoin de l'*Alif*, tandis que lui peut se passer de toutes. Car aucun des autres nombres ne peut se passer de lui, tandis que lui n'a pas besoin d'eux. Celui qui connaît l'exotérique de l'*Alif* et son ésotérique, est arrivé au degré mystique des Véridiques (*siddîqûn*), au rang ésotérique des Rapprochés (*muqarrabûn*).

C'est en effet que l'*Alif* a un exotérique (*zâhir*) et des ésotériques (*butûn*) [83]. Son manifesté (exotérique) est trois : le Trône, la Table, le Calame, et il est composé de trois points : l'Unique, l'Unique et l'Unique. La discussion (de cette question) viendra plus loin. Son premier ésotérique est trois : l'Intelligence, l'Esprit, l'Âme. Son second ésotérique est 111 : c'est le nombre de ses éléments simples [84] et c'est le nombre du Nom Suprême. Lorsqu'on en retranche 12 [85], c'est-à-dire le « lieu » des Noms et des Nombres, il reste 99 et c'est le nombre des Noms Divins les plus beaux. Son second ésotérique est

82. Donc toute la théogonie et la cosmogonie des Noms Divins (Ibn 'Arabî) se trouvent organiquement liées avec cette science théosophique des lettres.

83. Allusion au célèbre hadîth : « Le Coran possède un dos (*zahr*) et un ventre (*batn*), et ce ventre a un ventre, et ce jusqu'à sept ventres », où les spirituels de l'Islam ont vu une allusion aux sens cachés sous la lettre apparente du texte sacré.

84. B et M donnent 110 au lieu de 111, et Bth : 11. Il n'y a toutefois guère de doute sur la lecture, car l'addition des lettres du nom *Alif* – soit A = 1, L = 30 et F = 80 donne 111 ; ce qui est d'ailleurs confirmé par la phrase suivante.

85. B et M : 11.

71, c'est le nombre du *Lâm* qui en émane[86]. Ce nombre est la matière du Nom Suprême ainsi qu'une lettre de l'exotérique du Nom Suprême. Son troisième ésotérique est 92, et c'est l'émanation du *Lâm*, c'est-à-dire le *Mîm*. Son nombre est 90 plus deux nombres dans l'*Alif* et le *Lâm*[87], et ce nombre est l'exotérique du Nom Suprême. Son quatrième ésotérique est dans la multiplication de ses (Éléments) simples par eux-mêmes, soit 9, et la scission (*fatq*) qui en émane dans la scission des lettres est également 9. C'est *Alif Lâm Mîm*[88] ; c'est le Trône, la Table et le Calame, dont les éléments isolés sont également 9 : 'R SH – L W H – Q L M. De même en est-il pour l'Intelligence, l'Âme et l'Esprit, 'Q L – N F S – R W H.

C'est pourquoi l'*Alif* est la Parole dans laquelle s'épiphanise le Très-Puissant par les secrets ésotériques voilés. D'où : quiconque connaît l'exotérique et l'ésotérique de la lettre *Alif* perçoit les secrets ésotériques isolés et les lumières cachées[89], parce que l'*Alif* est une lettre qui

86. Car la somme isopséphique de *Lâm* est 30 (L) + 1 (A) + 40 (M).

87. C'est-à-dire qu'à la somme isopséphique du nom de la lettre *Mîm* (40 + 10 + 40) s'ajoute celle des deux *Alif* contenus dans *Alif* et dans *Lâm*. Bth et M donnent 42 à la place de 92 (corrigé dans la marge en M) et 45 pour 90 (corrigé en 9 dans la marge, en M).

88. Lecture probable des textes arabes, assez corrompus. Il s'agit ici de l'adjonction des lettres du 2e et du 3e ésotériques à l'*Alif ;* mais on notera qu'on obtient ainsi l'un des mystérieux sigles coraniques, les *fawâtih al-suwar*.

89. On se rappellera ici le récit transmis par le traité *Umm al-kitâb*, mettant en scène le Ve Imâm Muhammad al-Bâqir encore enfant enseignant à son maître l'éminence du sens de la lettre *Alif ;* récit parallèle à celui de l'enfant Jésus et de son maître Zachée dans l'Évangile de Thomas l'Israélite.

dérive de l'existence éternelle de l'Être Divin, et que le Tout dérive de cette lettre.

Section : La lettre *Bâ'*

Quant à l'*Alif* étendu, c'est-à-dire le *Bâ'*[90], c'est la première communication divine (*wahy*) descendue sur l'Envoyé de Dieu[91]. C'est le premier feuillet d'Adam, de Noé, d'Abraham. Le secret du *Bâ'* est une expansion de l'*Alif* dans cette lettre *Bâ'* ; et le secret de la Résurrection est dans le redressement vertical de son extrémité, et c'est le secret ésotérique de la Création (*ikhtirâ'*). Les Lumières et les Réalités ésotériques métaphysiques sont liées avec le point du *Bâ'*. C'est ce à quoi faisait allusion l'Émir des Croyants en disant : « Je suis le point qui est sous le *Bâ'*[92]. » Le secret ésotérique du *Bâ'* horizontal réfère à l'*Alif* vertical qui se déploie dans l'Essence du *Bâ'* et qui y est voilé. C'est en ce sens que Muhyî al-dîn al-Tâ'î (Ibn 'Arabi) a dit : « Le *Bâ'* est le voile de la condition seigneuriale. Si le *Bâ'* était enlevé, les hommes verraient leur Seigneur en toute présence. »

90. De même que, graphiquement, l'*Alif* est un trait vertical, le *Bâ'* est constitué à partir d'une ligne horizontale.

91. L'*Alif* est le chiffre de la Révélation intra-divine du monde de la Sainteté – avec le *Bâ'* comme Révélation *ad extra*, première expansion de l'*Alif* (passage du vertical à l'horizontal). Nous avons ici une perception « picturale » de l'idéogramme.

92. Signification toute métaphysique de l'Imâmat : pour le Livre de l'Être comme pour le Livre Révélé.

Section : La lettre *Qâf*

La lettre *Qâf* est l'ésotérique du Calame (*Qalam*) et le secret de l'impératif divin. Quand on dit « le secret de l'impératif », on veut dire la prédétermination[93]. Ses éléments simples sont trois lettres (soit Q, A et F). C'est lui qui écrit les secrets de la prédétermination, et il réfère au Nom Suprême[94]. En effet, la première lettre du Calame (*Qalam*), le *Qâf*, englobe l'univers extérieurement et englobe la connaissance intérieurement[95]. Son nombre est 181[96]. Lorsque l'on en prend le nombre du Nom Suprême, c'est-à-dire 110, il reste 71, c'est-à-dire la matière du Nom Suprême et une lettre d'entre ses lettres[97]. De même, le *Sîn* est une lettre d'entre les lettres de l'exotérique du Nom Suprême, et la science du Nom Suprême est issue de celle de l'ésotérique du *Sîn*[98]. La seconde lettre (du Calame, *qalam*) est le *Lâm*

93. Ar. *qadar*, prédétermination de l'être à l'état concret, constituant après le décret général (*qadâ'*) une phase de la création dite ici *al-ikhtirâ' al-awwal*.

94. Bth donne : « C'est lui qui est (*kâ'in* pour *kâtib*) aux secrets de la prédétermination et il est le secret (*huwa sirr* pour *yushîr*) du Nom Suprême. »

95. « Englobe » ar. *al-muhîta :* allusion possible à la montagne de Qâf, qui entoure la terre.

96. Car Q = 100, A = 1 et F = 80.

97. Bth donne 111 et non 110, et 70 et non 71 ; ce qui est plus conforme aux computs mentionnés *supra* p. 46 n. 84. Mais le chiffre 110 (correspondant au nom de 'Alî – 70 + 40 + 10) a également sa cohérence, et 71 est le chiffre de la lettre *Lâm* (L + A + M) : *cf.* la note 86.

98. Pensons aux symboles des lettres *'Ayn*, *Mîm* et *Sîn* chez Jâbir pour l'ordre de préséance respective de 'Alî, Muhammad et Salmân. *Cf.* Henry Corbin, « Le Livre du Glorieux » dans *L'Alchimie comme art hiératique*, L'Herne, 1986, p. 159 s.

et la troisième est le *Mîm*. Et de ces lettres sont composés les univers dans leur totalité. Les autres existants dans leur ensemble sont compris sous 99 Noms, et les Noms sont compris dans le Nom Suprême. Le Nom Suprême, c'est le centième ; et le *Qâf*, selon sa valeur numérique, est cent.

Section : La lettre *Tâ'* emphatique

La lettre *Tâ'* passe en volant (*tayyâr*) dans l'ensemble de l'univers. Son secret se retrouve dans les principes suprêmes et dans le monde des êtres créaturels, car il voyage (*sayyâr*) aussi bien chez les êtres d'en haut que chez les êtres d'en bas. Elle comporte des secrets dans sa manifestation. C'est ainsi qu'elle se manifeste à la fin du nom de Lot (Lût). Son secret comportait la destruction du peuple de Lot – de même que le *Hâ'* apparaissant au début du nom de Hûd dont le secret comportait l'engloutissement de la terre avec son peuple et la destruction de celui-ci[99]. Le *Tâ'* apparaît dans le nom de Muhammad donné dans le Coran, Tâhâ', ce qui est le nom de Mohammad dans le dialecte de la tribu arabe des Tayy.

Section : La lettre *Jîm*

La lettre *Jîm* est une lettre du *Malakût* que l'on reçoit (ou : que l'on apprend) à partir du *Bâ'* ; y participent

99. *Cf.* Coran VII 65 s. ; XI 50 s. ; XXVI 123 s.

l'ensemble des mondes du *Malakût*. C'est une lettre que Dieu a manifestée au début des Noms de Rigueur (*jalâl*). Le Trône subsiste par la Rigueur du *Jîm*, le Calame puise (son existence) à partir de lui. L'Escabeau (*Kursî*) subsiste dans l'attribut de la Beauté (*jamâl*) par lui. Il est le triangle dans lequel se déploie le secret de l'*Alif* et du *Bâ'*[100]. Il se manifeste dans les modalités du courroux et au centre de la grâce (*lutf*). Ainsi il s'épiphanise dans le Tout-Puissant (*al-Jabbâr*) et dans le Généreux (*al-Jawâd*). De lui relèvent le *Jabarût* et la générosité (*jûd*).

SECTION : LA LETTRE *KÂF*

La lettre *Kâf* est une lettre manifestée à la fin du Nom divin *al-Malik* (le Roi). D'elle relève le Puissant (*al-'Azîz*). Elle est l'ésotérique du Calame[101], celui de l'impératif (*kun !*), du Trône et de l'Escabeau, des formes célestes et des formes terrestres.

SECTION : LA LETTRE *'AYN*

La lettre *'Ayn* est le premier des sceaux ésotériques du Trône[102] et de l'Intelligence (*'Aql*) ; elle est le support

100. Allusion à la graphie du *Jîm :* l'*Alif* s'abaissant vers le *Bâ'*, ou le *Bâ'* se redressant en *Alif.*

101. B et Bth donne *al-'ilm*, « la science », à la place de *al-qalam*.

102. Ar. *al-'Arsh*, lequel est l'exotérique de l'Intelligence, *cf. supra* p. 46.

des sens ésotériques de l'univers, parce que d'une part le Trône est ce qui porte l'Escabeau, le Calame et la Tablette, les sphères célestes et les terres, et que d'autre part l'Intelligence est ce qui porte l'Esprit ; l'Esprit est le support de l'Âme ; l'Âme est le support du cœur ; le cœur est le support du corps matériel. La puissance (*qudra*) est le support de l'ensemble[103].

Section : La lettre *Thâ'*

La lettre *Thâ'* est une lettre qui se manifeste dans le Nom divin « l'Héritier » (*al-Wârith*) et dans le Nom « le Résurrecteur » (*al-Bâ'ith*). Sa manifestation dans l'Héritier est une allusion à l'annihilation des êtres, tandis que sa manifestation dans le Résurrecteur est une allusion à la puissance qui a pouvoir de les ressusciter après leur mort, et de les rassembler après la dispersion.

Section : La lettre *Zây*

La lettre *Zây* est une noble lettre qui se manifeste dans le Nom « le Fort » (*al-'Azîz*). La force appartient à Dieu totalement. À partir de Lui, elle parvient au reste de l'univers graduellement. Une partie de l'univers acquiert sa force à partir d'une autre (partie). Ainsi la sphère terrestre[104] puise-t-elle (la force) à partir de l'eau, l'eau de l'air, l'air du feu, le feu de la sphère

103. *Cf.* la série donnée *supra* p. 43-44.
104. Nous lisons ici *fkrh : fa-kurat*.

céleste… ainsi s'étage la Puissance dans les êtres générés. C'est à cela que réfère ce verset coranique : « Tu exaltes qui Tu veux et Tu abaisses qui Tu veux » (III 26).

Section : La lettre *Wâw*

La lettre *Wâw* est une lettre d'entre les lettres du Trône, voyageant dans les différentes parties de l'univers, se rattachant aux deux extrémités du monde créaturel et de l'Impératif « Sois ! et elle est » [105].

Et comme cette noble science est essentiellement allusions et symboles, j'en cite ici ce qui comporte allusion et réveil de l'attention.

Section : Le secret de l'*Alif*

Quant à la science des points et des cercles, elle est à l'origine [106] des connaissances et des profondeurs obscures des sciences ésotériques, parce que le discours aboutit aux lettres, les lettres aboutissent à l'*Alif ;* l'*Alif* a pour aboutissement le point, et le point selon (les spécialistes de la science des lettres) désigne symboliquement la descente de l'Être absolu manifesté (*zâhir*) par le caché (*bâtin*). Le terme désigne symboliquement le commencement par l'aboutissement, c'est-à-dire la manifestation de l'Ipséité qui est le principe de l'être et

105. Allusion à la lettre *Wâw* contenue dans la racine KWN, et qui tantôt disparaît (à l'impératif : *kun !*), tantôt apparaît (à l'indicatif, *fa-yakûn*).

106. Bth : « elle est destinée aux... »

qui ne comporte ni désignation ni indication [107]. De ce fait, l'*Alif* maintient le secret ésotérique de l'Intelligence, l'Intelligence maintient l'*Alif*, et la totalité des lettres est dans le secret de l'*Alif*[108]. Néanmoins il y a une différence entre les deux quant au rang : l'*Alif* de l'Intelligence est vertical, tandis que l'*Alif* de l'Esprit est horizontal[109]. Si de cette haute science était révélé le secret que comportent l'*Alif*, le *Lâm* et le *Mîm* – lettres qui totalisent l'impératif de Sagesse – tout homme sain serait bouleversé, tout homme instruit (s'apercevrait qu'il) n'est qu'un ignorant. C'est ainsi qu'une tradition rapporte, d'après Abû Sinân, d'après Abû 'Abdallâh (Ja'far al-Sâdiq, le VI[e] Imâm), ce que dit celui-ci : Ô Muhammad (Abû Sinân) ! Dans la sourate « les Confédérés », il est des versets sans ambiguïté [110] ; si nous pouvions énoncer cela, nous le ferions. Mais alors les hommes tomberaient dans l'infidélité, renieraient (la foi) et s'égareraient. Mais comme l'a dit le poète :

À quiconque me demande de l'informer sur le secret
de Laylâ, je réponds évasivement, s'agissant
d'aveugles à son égard.

107. D'où : la science des lettres est l'armature de tout le symbolisme des théophanies qui comporte nécessairement une théologie apophatique (*tanzîh*).

108. *Cf. supra* p. 44-45, l'*Alif* comme symbole de l'Intelligence, et les homologies entre les deux.

109. *Cf. supra* p. 48, l'*Alif mabsût* – étendu, horizontal – à savoir le *Bâ'*.

110. Dans le Coran (III 7), les versets *muhkamât* (au sens ferme, permanent, obvie) sont opposés aux *mutashâbihât* (multivoques, ambigus, métaphoriques). Souvent, comme ici, les *muhkamât* ne pourront se révéler comme tels que par l'herméneutique ésotérique.

Ils me disent : « Informe-nous sur Laylâ, car tu es son homme de confiance. » Mais si je les informais, je ne serais pas homme de confiance.

SECTION : LE POINT

Le secret de Dieu est déposé dans ses Livres ; et le secret des Livres est dans le Coran, parce qu'il est la somme totale et définitive. Il contient le clair exposé de toutes choses. Et le secret du Coran est dans les lettres détachées au début des sourates. La science des lettres est dans le *Lâm-Alif ;* c'est l'*Alif* conjoint (*ma'tûf*), qui contient le secret de l'exotérique et de l'ésotérique. La science du *Lâm-Alif* est dans l'*Alif*, et la science de l'*Alif* est dans le point ; la science du point est dans la gnose originelle. Et le secret du Coran est dans son Ouvrante (la *Fâtiha*, la première sourate). Le secret de la *Fâtiha* est dans sa clé ; cette clé est la *Basmala.* Et le secret de la *Basmala* est dans le *Bâ'*, et le secret du *Bâ'* dans le point[111].

SECTION : SUR FÂTIMA

La *Fâtiha* est la sourate de la glorification, la « Mère du Livre » [112]. Dieu l'exalte quand Il la mentionne. Il la met à part, lui rapporte le Coran. Il déclare : « Nous

111. Se rappeler *supra* p. 48 les paroles de l'Imâm : « Je suis le point sous le *Bâ'* ! » L'*Alif* est muet, l'*Alif* couché aussi. C'est par l'Imâm que la création est parlante. L'Imâm parle la création, le monde manifesté. L'imâmologie est la clé (*miftâh*) de tout l'ésotérisme.

112. *Cf.* Coran III 7, XIII 39, XLIII 39.

t'avons donné sept Répétés (*mathânî*) et le sublime Coran[113]. » On voit donc que Dieu mentionne la *Fâtiha* globalement tout en la mettant à part, et cela à cause de la précellence de cette sourate. C'est de la même manière que Dieu dit : « Observez les prières liturgiques et la prière du milieu » (Coran II 238). Il mentionne donc celle-ci globalement, puis la met à part pour l'honorer[114]. Or la prière du milieu, selon le sens apparent, c'est la prière au coucher du soleil. Au moment où l'on s'en acquitte s'ouvrent les portes du Ciel ; c'est pourquoi il faut s'y hâter, comme il est dit : « Hâtez-vous à la prière du coucher du soleil. » Quant à l'ésotérique et au symbole, la prière du couchant c'est Fâtima l'Éclatante[115], parce que les cinq prières canoniques sont en réalité les cinq seigneurs et, s'ils ne sont pas reconnus et s'ils ne sont pas mémorés dans la prière, alors il n'y a pas de prière du tout[116]. Ainsi la prière du midi, c'est le

113. *Cf.* Coran XV 86. Ce sont les versets souvent répétés puisque la *Fâtiha* est la doxologie par excellence en Islam. Mais il y a d'autres sens ésotériques. Ainsi chez Qâdî Sa'îd Qummî les Imâms expliquant : « C'est nous qui sommes les *mathânî.* »

114. Évidemment, cela contredit les règles de la logique concernant l'énumération des parties d'un tout. Mais cette rupture de la logique est un précieux indice.

115. On retrouve dans l'ismaélisme une façon analogue d'identifier une prière ou un moment du temps avec une personne. Ainsi la Nuit du destin elle aussi est Fâtima. Les 30 nuits et les 30 jours de Ramadan sont 30 personnes etc. *Cf.* R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen, 1943.

116. Il s'agit des « cinq du manteau » (Muhammad, 'Alî, Fâtima, Hasan et Husayn). Le point est capital. L'Imâm – ou les XIV Très Purs, si l'on compte l'ensemble des 12 Imâms – sont la *qibla* mentale. Comme le Dieu suprême est inconnaissable en soi, et que les XIV sont le support de ses Noms et de ses Attributs, pour que le priant s'adresse à Lui, à une Personne, il

Prophète. C'est de là que procède la Lumière. « La première chose que Dieu créa, c'est ma Lumière. » « La première chose que Dieu créa, c'est la Tablette. » « La première chose que Dieu créa, c'est le Calame. » Car l'Intelligence est la Lumière de Muhammad, et la Tablette et le Calame sont respectivement la Lumière de 'Alî et la lumière de Fâtima, et c'est à cela que fait allusion le verset « *Nûn*. J'en jure par le Calame, et par ce qu'ils écrivent » (Coran LXVIII 1). La prière de l'après-midi, c'est le Prince des Croyants ('Alî) et celle de l'heure du couchant, c'est Fâtima l'Éclatante [117]. Dieu a ordonné aux hommes de conserver l'amour pour Fâtima et pour sa descendance [118] ; mais ils ont amoindri son rang et méprisé sa cause sublime lorsque se fut éloigné d'elle le soleil de la prophétie. Mais l'amour envers elle est une obligation à accomplir, à accueillir intégralement. Car le Prophète a restreint son contentement au contentement de Fâtima. Il a dit : « J'en atteste Dieu, ô Fâtima ! Dieu n'est pas satisfait tant que tu n'es pas satisfaite, et je ne suis pas satisfait tant que tu n'es pas

---

faut que ce soit à ces personnes théophaniques. Sinon, pas de *qibla*, et l'imagination se perd dans le vide comme un courant d'eau dans les sables. Et si on l'ignore, on fera un dieu même de ce qui appartient à sa théophanie et l'on tombe dans l'idolâtrie métaphysique. C'est un point essentiel pour toute la spiritualité chiite.

117. La prière du couchant (*maghrib*) occupe ici une position médiane. L'ordre est en effet : 1. midi ; 2. après-midi, *'asr* ; 3. *maghrib* ; 4. nuit, *'ishâ'* ; 5. aube.

118. *Cf.* l'entretien entre le VIIIe Imâm, Ridâ, et le calife Ma'mûn (v. H. Corbin, *En Islam iranien*, Gallimard, 1971, IV 134 s.) : comme Jésus pour Marie, c'est de notre mère Fâtima que nous tenons notre ascendance prophétique. Cela n'a donc rien à voir avec la loi de succession en régime patriarcal.

satisfaite. » Le sens de ce symbole est que Fâtima est la source des connaissances ésotériques [119], le soleil de la toute-pureté, la Demeure de la Sagesse, parce qu'elle est une partie du Prophète, l'Aimée de l'Imâm, la mine du secret divin. Quiconque encourt le courroux de la Mère des Justes, encourt le courroux du Prophète et de l'Imâm. Et celui qui encourt le courroux du Prophète et de l'Imâm est le maudit absolument.

La prière du soir est l'Imâm al-Hasan, puisque se voila à lui la Lumière du Prophète et de l'Imâm. La prière du matin est l'Imâm al-Husayn parce qu'il se dévoua pour complaire à Dieu, de sorte qu'il fit sortir la Lumière de Vérité de l'obscurité du Faux. Sans lui, les ténèbres couvriraient tout jusqu'au jour de la Résurrection [120].

SECTION : SUR LA *WALÂYAT*

Nous trouvons la même idée dans un hadîth inspiré où Dieu déclare : « La *walâyat* de 'Alî est une citadelle. Quiconque entre dans ma citadelle est à l'abri de mon châtiment. » La sauvegarde à l'égard du courroux divin est tout entière dans la *walâyat* de l'Imâm, parce que professer la *walâyat* implique que l'on reconnaisse la mission prophétique, et reconnaître la mission prophétique implique que l'on professe le *tawhîd*. Donc le partisan fidèle (*muwâlî*) de l'Imâm c'est celui qui professe

119. *Cf.* l'article de Louis Massignon « Le culte gnostique de Fâtima dans l'Islam shiite », *Opera Minora*, Dar el-Maaref, 1962-63, I 514 s. ; et H. Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, Paris, Buchet-Chastel, 1979, p. 82 s.

120. Chez Qâdî Sa'îd Qummî, la prière du matin est le XII° Imâm, l'Imâm de la Résurrection.

l'équité divine en même temps que le *tawhîd ;* celui-là est le croyant fidèle, et le croyant fidèle (*al-mu'min*) est en sécurité (*amân*). D'où, le partisan fidèle (*muwâlî*) de 'Alî est le croyant en sécurité. Sinon, c'est l'hypocrite périssant sans contrepartie.

Une image de cela est un propos du Prophète dans lequel celui-ci déclare : « Je suis la cité de la connaissance et 'Alî en est la porte. » Or on n'entre dans une cité que par la porte. La réception de la connaissance postérieurement au Prophète est donc dans 'Alî et sa descendance. On comprend donc que, postérieurement au Prophète, quiconque acquiert une connaissance en dehors (de l'enseignement) de 'Alî et de sa descendance, s'engage dans l'innovation (*bid'a*) et l'égarement. Il y a dans ce hadîth une indication subtile, à savoir : que toute communication divine qui fut donnée au Prophète de la part du Seigneur Très-Haut, l'Ange la lui faisait parvenir à chaque fois en entrant par la porte, en venant vers lui de la porte[121]. C'est à cela que le Prophète faisait allusion en disant : « Ô 'Alî ! Dieu m'a fait connaître ce qu'il a voulu de son mystère sous forme de communication (*wahy*) et de révélation (*tanzîl*), et Il te l'a fait connaître à toi sous forme d'inspiration (*ilhâm*). » Et ceci est une allusion à ce que le Prophète reçut en propre la nuit du *Mi'râj* sous forme de discours direct. À son *Walî*, Il a réservé en propre l'inspiration. Quant à cet autre propos du Prophète : « Tu vois ce que je vois, tu entends ce que

121. Il y a peut-être là une allusion au verset coranique II 189 souvent cité par les chiites : « Entrez dans vos maisons en passant par les portes d'entrée », où les portes – de la maison de la gnose – sont les Imâms.

j'entends », c'est une allusion à la descente des Anges sur l'Envoyé de Dieu avec les présents divins. Car Dieu a attribué en propre à son *Walî* d'en entendre et d'en voir une partie, et Il a ordonné à son Prophète d'en communiquer le reste à l'Imâm, celui-ci étant le trésorier des secrets de la vocation prophétique. Le *Walî*, dans l'élévation même de son rang est l'élève du Prophète et son ministre, parce que toutes les mers sont incluses dans l'Océan entourant la terre ferme.

SECTION : LA NUMÉROLOGIE DE LA *FÂTIHA* [122]

Dans la sourate de la doxologie (= la *Fâtiha*) se trouve le Nom Suprême de Dieu en toute certitude. Le nombre de ses versets est sept, et c'est le nombre parfait. Et à partir de ce nombre parfait est manifestée la racine de Dix, soit la multiplication (des jours) de l'année par les jours de la semaine, opération dont le produit est 2520. C'est un nombre qui est divisible par deux, par trois, par quatre, par cinq, par six, par sept, par huit, par neuf, par dix [123]. Et le nombre des mots de la Mère du Livre (la *Fâtiha*) est de 29, en incluant la *Basmala* [124]. Le nombre des sourates

122. Les sections qui suivent (XVIII-XXI) sont d'une lecture difficile du fait du grand nombre d'erreurs insérées par les copistes dans le report des chiffres : il y arrive souvent que les versions dont nous disposons s'avèrent toutes les trois manifestement erronées.

123. Soit respectivement : 1260, 840, 630, 504, 420, 360, 315, 280, 252, calculés à partir de 2520 (= 360 x 7).

124. C'est-à-dire « au nom de Dieu, le Très Miséricordieux », formule introduisant chaque sourate du Coran, mais qui n'est pas comptée comme verset, hormis dans le cas de la *Fâtiha*, et sans que cette inclusion fasse d'ailleurs l'unanimité des savants.

concernées par les lettres « isolées » est de 29. Le nombre des jours du mois est de 29. Si l'on soustrait de ces lettres l'*Alif*, il reste 28, ce qui est le nombre des stations de la lune. Lorsqu'on les partage, il y a 9 pour les sphères célestes, 12 pour les signes du Zodiaque, 4 pour les Éléments, 3 pour les Règnes naturels[125]. Et ces 28 correspondent au nombre des lettres de l'ordre alphabétique. Le nombre des lettres de la *Fâtiha* est de 224[126], et les nombres de ces lettres (épelées) est de 9341. Le reste de ses nombres se divise jusqu'à l'unité, et réfèrent à elle. Et ils sont divisés par les nombres du Nom Suprême en deux parties : exotérique et ésotérique. Le *zâhir* (exotérique) 89 fois, et le *bâtin* (ésotérique) 553 fois, par interprétation spirituelle (*ta'wîl*). Le nombre de ses lettres simples est de 342, et les valeurs numériques de ses lettres simples est 1194 plus 8 *Alif ;* l'unité circule ainsi parmi elles[127].

SECTION[128] : LE NOM SUPRÊME

Les lettres de l'alphabet sont au nombre de vingt-huit, ainsi que je l'ai dit précédemment. Épelées, elles

125. 9 + 12 + 4 + 3 = 28.

126. Nombre manifestement erroné (*cf. supra* n. 122), car le total de ces lettres équivaut en fait à 140.

127. B fournit ici des données numériques totalement différentes : 324 pour 224, 9361 pour 9341, 86 pour 89, 993 pour 553, 942 pour 342 et 18 pour 1194.

128. Les deux sections qui suivent n'ont pas été traduites par Henry Corbin : les erreurs répétées commises par les copistes dans les listes de nombres et de lettres faussent en effet la plupart des résultats. Nous en avons inséré ici une traduction non corrigée à titre d'échantillon de la méthode « cabbaliste » de Borsî.

offrent 72 lettres ; et les lettres isolées au début des sourates du Coran sont 72[129]. Dans l'épellation des lettres isolées, on trouve 19 fois le nom du Puissant Conquérant. Leur énumération simple (non épelée) contient le Nom Suprême 66 fois et les deux noms précités ensemble, deux fois[130]. Si nous considérons le premier multiple de ces (vingt-huit) lettres, nous obtenons quatorze lettres, dites « lumineuses » et « isolées », et qui figurent dans la *Fâtiha*. Il s'agit de A L R' H Y M N K S H S Q T, et leur valeur numérique donne 699. Les Beaux Noms de Dieu sont issus de ses lettres lumineuses, de même que le Nom Suprême, la science des cycles et des mystères, clairement, dans le sens apparent comme selon le sens ésotérique, globalement ou pris isolément. Car le Nom Suprême peut être contenu dans une seule lettre et dans une seule valeur numérique, comme il peut être exprimé par (plusieurs) lettres, nombres et mots – selon la divine volonté et la sagesse seigneuriale. Il peut être contenu dans les lettres comme suit :

ALR'HYMNKSHSQT

Ce qui donne 110[131], et constitue un autre indice du secret voilé que je dévoile en toute clarté, et qui est l'apanage des hommes ayant quelque part à la science

129. Bth donne à chaque fois « 12 » pour « 72 ». Les deux versions sont d'ailleurs inexactes, puisque l'épellation de l'alphabet donne 84 lettres, et que les « lettres isolées » sont au nombre de 78.

130. B donne « 55 fois » au lieu de 66, et « six fois » au lieu de deux.

131. Les lettres sont ici accompagnées de correspondances numériques, qui varient d'une version à une autre, sans donner nulle part la somme annoncée de 110. Les défectuosités de ce texte ne masquent toutefois pas la démarche de Borsî dans l'application de cette science des lettres.

des lettres, à leurs valeurs numériques apparentes et cachées. Celle-ci s'expose ainsi :

ALR'HYMNKSHSQT

Ce qui correspond à 99, nombre des Beaux Noms de Dieu [132]. Ce secret comporte un troisième aspect :

ALMRKHY'STSNHQ – ce qui donne 112 [133]. Un autre aspect encore : A L R' H Y M N K S H S Q T, dont le total donne 72 [134]. Si maintenant nous retirons de ces (quatorze) lettres l'expression formelle du Nom Suprême, soit trois lettres et trois nombres, il restera 11 lettres, soit le nombre caché et le secret enfoui A R H M N K S H S Q T [135]. Ce qui donne onze nombres, qui sont la matière du Nom Suprême [136].

SECTION : LE NOM SUPRÊME (SUITE)

Les lettres du Nom Suprême, si l'on inclut celles qui se répètent, sont au nombre de soixante-douze : A L M A L R H M A L R H M M K K A L M K H Y' A' S Q

132. Même remarque que *supra* n. 131. Notons toutefois que si nous diminuons la valeur des dizaines des lettres supérieures à dix (où K = 2, L = 3, Q = 10 et R = 20), l'addition des lettres donnera effectivement 99.

133. Même remarque qu'en note 131.

134. L'addition est exacte, pour autant que l'on élimine les valeurs des dizaines et des centaines des valeurs numériques des lettres ; ainsi K = 2 et non 20, L = 3 au lieu de 30, et R = 2 au lieu de 200 etc. à l'exception de Y qui vaut 10.

135. C'est-à-dire : si l'on retire de la liste des 14 lettres les trois qui forment le nom de 'Alî, soit ' L Y, on obtient ce nouvel ensemble.

136. B donne « soixante-dix » nombres, ce qui correspond effectivement à la « matière du Nom Suprême » signalée *supra* p. 47.

A Y A K A L H L A M A L MA S T S T H' L Y A L W A L M R S N. La valeur numérique de ces lettres est 2645. Ce sont là les lettres et la valeur numérique du Nom Suprême ; si un prophète ou un Imâm le veut, il les compose et prie avec elles [137].

SECTION : LA PUISSANCE DU NOM

Un des nombres du Nom Suprême est 121 (Bth : 124). Multiplié, il donne 1331. Ce chiffre peut s'écrire (sur un talisman) pour apaiser toute douleur. Absorbé dans un liquide, accroché sur une amulette, ou les deux à la fois, il guérit toute maladie. On peut également, si l'on veut, écrire des lettres relevant de l'élément chaud absolu – H T – du froid-humide absolu – Y – du chaud-humide – K – ou du froid-humide – L – en écrivant ainsi [138].

Je me suis donc risqué à produire dans ce traité une

137. Nous reproduisons ici la liste de B, qui nous semble plus cohérente que celle de Bth, tout en étant incomplète elle aussi, puisqu'elle ne regroupe que 69 lettres. Pour la somme totale, Bth donne 264.

138. Allusion quelque peu confuse à la magie curative par la vertu des lettres. Confronté à une maladie relevant d'un excès de froid, le guérisseur confectionnera un talisman à partir de lettres chaudes. Un tableau de correspondances des lettres et des qualités élémentaires est donné chez Paul Kraus (*op. cit.* p. 224) mais le recoupement n'est pas total avec le présent texte : le Y y est simplement froid, le K sec et le L humide, à des degrés qui ne sont pas les plus intenses. La dernière phrase du paragraphe est complétée en B par un graphisme montrant des lettres L attachées ensemble et suivies d'un A : il s'agit vraisemblablement de figurer le chiffre 121 par addition de lettres : L + L + L + L + A = 30 + 30 + 30 + 30 + 1.

lueur d'entre les réalités des sciences ésotériques qui réjouira le croyant pur et fera tort à l'hypocrite maudit ; je l'ai intitulée *Les Orients des lumières de la certitude concernant la réalité des secrets du Prince des croyants.* Elle se présente comme un sabre dégainé pour le dévoilement des secrets de 'Alî, l'agréé de Dieu et le dispensateur des grâces, de la bienfaisance et de son agrément. J'ai ordonné cette épître en sections. Je dis donc : Sache que le plus élevé des propos de la perfection et des degrés de la gloire pour l'homme est la connaissance (*ma'rifa*) par laquelle il obtient la vie et le bonheur éternels. La plus noble des sciences est celle dans laquelle on examine le plus considérable des cognoscibles, celle où l'on examine la vraie réalité de l'être (*al-wujûd*) et de l'étant (*al-mawjûd*).

CHAPITRE I : SUR L'ÊTRE

L'être comprend deux sections : particulière et générale, et le genre de l'être est attribué à l'un et à l'autre. La différence entre nécessaire par un autre et nécessaire par soi-même fait la séparation entre les deux et est ce qui les distingue [139]. L'Être absolu est l'être de l'Être divin dont l'exister est identique à son Essence

139. La formulation de Borsî manque ici de rigueur. Faire de l'être un « genre » (*jins*) et de « nécessaire » et « possible » les différences de ce genre va à l'encontre de la démarche métaphysique généralement adoptée. L'être n'est pas un genre. Sinon les autres genres seraient-ils de l'être ? Si l'être est un genre, cela signifie qu'il est définissable ; or nous savons qu'il est indéfinissable, qu'on ne peut rien en dire du tout, qu'il est déjà là dans tous les termes que nous pourrions employer pour le « définir ».

même et à sa réalité même [140]. Il n'a jamais cessé et ne cessera jamais d'être ce qu'il est, à Lui seul, à jamais [141]. Tandis que l'être de ce qui est autre que Lui fait partie de Lui, existe par Lui, existe à partir de Lui ; c'est l'être déterminé. Mais l'essence de l'Être divin n'est pas un objet de connaissance possible pour l'être humain. Sinon, le nécessaire par un autre engloberait le nécessaire par soi-même, ce qui est absurde. Où donc est la terre par rapport au Seigneur des Seigneurs ? Il ne reste donc que la connaissance de l'être déterminé. Sa réalité, son essence, c'est le Point (primordial) que nous avons explicité, vers lequel tendent la connaissance des gnostiques et l'itinéraire des mystiques. Et c'est la certitude oculaire, c'est la certitude personnellement réalisée (*haqq al-yaqîn*). Elle comporte plusieurs aspects, car elle est le Point (initial), et elle est la première émanation, l'Intelligence ; elle est le Verbe (*al-kalima*), la Lumière primordiale [142], la cause des existants, la réalité

140. La réalité (*haqîqa*) de l'Être absolu (*Haqq*) exprime son acte d'être. Réalité qui est vraie, Vérité qui est réelle. Son « soi », son essence (*dhât*) pose *eo ipso* son acte d'être.

141. Formule indiquant l'identité du sujet et du prédicat. Dieu (*al-Haqq*) ne peut recevoir d'autre prédicat que lui-même. Quand nous disons « Dieu est éternel », « Dieu est juste », « Dieu est tout-puissant », nous Le faisons rentrer sous un prédicat qui n'est pas pris dans toute son extension. Il y a de l'éternel, du juste, du pouvoir en dehors de Lui et que nous Lui attribuons. C'est là tout le problème des Attributs divins, résolu par la théologie négative qui en donne comme supports les « lieux théophaniques » (*mazâhir*), mais non l'Essence (*dhât*). De l'Essence, on ne peut dire que : « Il est Lui » – *Huwa Huwa*.

142. Borsî énumère ici les différents noms donnés – selon les écoles – à la première manifestation de l'être : le Point par les ésotéristes, l'Intelligence par les néoplatoniciens, le Verbe par les théosophes chiites, la lumière pour les philosophes de l'illumination (*ishrâqiyûn*).

(métaphysique) des êtres, la source des êtres qui ont un commencement.

L'indice de cela se trouve dans les hadîths inspirés[143], comme celui où Dieu déclare : « J'étais un trésor caché. J'ai aimé être connu. Alors j'ai créé la création afin d'être connu. » Quelle chose étrange chez Celui dont l'occultation était et avec Qui rien n'était ! « J'étais un trésor caché » signifie : Il était sous les voiles des mystères, puisqu'il n'y avait là aucune créature qui Le connût. C'est là une allusion à l'unité de l'Essence. « Dieu était et rien avec Lui. » « J'ai aimé être connu » : c'est une allusion à la manifestation des Attributs. « J'ai créé la création afin d'être connu » : ces mots font allusion à la manifestation des opérations (*af'âl*) divines et à la divulgation des êtres à partir du secret du « les Cieux et la terre formaient une seule masse compacte, alors nous les avons séparés » (Coran XXI 30). Et les mots « Il est maintenant tel qu'Il était » est une allusion au fait que l'Être divin est à jamais Seul et Solitaire, sans être multiplié par sa création, parce qu'Il est à jamais ce qu'Il est. Alors chaque fois que[144] son Essence sacrosainte se manifeste dans un Attribut d'entre les attributs divins, elle est glorifiée par cet Attribut. Quant aux opérations, elles sont une existence entre deux néants, car

143. C'est-à-dire où Dieu parle à la première personne, par inspiration (*ilhâm*). *Cf.* l'étude de William Graham *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or « Hadith Qudsî »*, La Haye, Mouton, 1977, qui sans être exhaustive, permet déjà de situer ce genre particulier de hadîth dans l'ensemble de la tradition musulmane (sunnite) et dans la mystique en particulier.

144. Bth donne ici « de même que » (*kamâ*) pour « à chaque fois que » (*kulla-mâ*).

l'exister est entre deux non-êtres, relevant du domaine du non-être, même lorsqu'il est (actuellement) existant[145]. Ainsi il n'y a que Dieu seul. Et c'est pourquoi al-Hallâj a dit : « Celui qui considère la prééternité et la postéternité et ferme les yeux à ce qu'il y a entre les deux, celui-là professe le *tawhîd*[146]. Celui qui ferme les yeux à la prééternité et la postéternité et considère ce qu'il y a entre les deux, celui-là effectue le service divin[147]. Enfin celui qui se détourne et de l'intervalle et des deux extrêmes, celui-là a saisi l'anse de la Réalité[148]. »

CHAPITRE II : L'UN

Le monde, ce sont des accidents et des corps composés de la ligne et du plan : une ligne, ensuite un plan, ensuite un volume. L'ensemble a pour pivot le point. C'est au point que retourne l'ensemble. Le discours également est fondé sur les lettres, les lettres sur l'*Alif*,

145. Allusion, sans doute, à l'idée de récurrence, de renouvellement de l'Acte créateur d'instant en instant (*tajaddud al-khalq*) telle que l'idée se présente chez Ibn 'Arabî. Au début de la phrase, Bth donne « elles ont une existence » ; de même, il faut certainement corriger les derniers mots des versions arabes – *min jûd* – en *mawjûd*, « existant ».

146. Puisqu'il ferme les yeux à tout l'intervalle – le temporel – compris entre le prééternel (*azal*) et l'éternel *a parte post* (*abad*), i.e. le temps de la création.

147. Puisque considérer l'intervalle, c'est considérer la création voulue par le « Trésor caché pour être connu ». Bth donne « considère entre les deux » à la place de « considère ce qu'il y a entre les deux ».

148. *Cf. Akhbâr al-Hallâj*, éd. et trad. de Louis Massignon, Vrin, 1975, p. 124 (fr.) et 50-51 (ar.).

l'*Alif* sur le point[149]. De même les fils d'Adam ; car leur multitude est cernée dans l'unité d'Adam, ce qu'indique ce verset : « Il vous a créés d'une âme unique »[150], c'est-à-dire d'une forme unique et d'une matière unique. Et c'est là un rappel pour réveiller les négligents et une formule abrégée pour ceux qui savent (*al-'ârifûn*). La multitude d'Adam fait retour dans le jardin de l'Unité à ce point[151]. De même les nombres, car les nombres reviennent à l'Un et ils dérivent de l'Un.

Chapitre III : Les deux faces de l'Un

Sache que le secret ésotérique du nombre dans les Âmes est en correspondance avec les formes des êtres[152].

149. Le point est au volume ce que les lettres sont au discours, ce que l'*Alif* est aux lettres, ce que finalement le point est pour l'*Alif*. Nous voyons ici résumée l'analyse des « structures » universelles selon la perspective de la science des lettres ; quelque chose comme une « théorie des ensembles » pour nous.

150. Coran IV 1, VI 98, VII 189, XXXIX 6.

151. D'où : Adam est comme le point par rapport au volume, l'*Alif* par rapport aux lettres etc.

152. Pour tout ce qui va suivre, il convient de remonter aux sources néopythagoriciennes, au platonisme pythagorisant. Le chapitre suivant va en faire l'application aux figures de la théosophie chiite, avant tout la Réalité Muhammadienne (*Haqîqa Muhammadiyya*) ; c'est le thème immédiat de notre recherche. Pesons simplement bien les termes. Il y a corrélation, correspondance, adaptation entre les formes des êtres et le nombre qui est le secret de leur être. Ou encore : le nombre qui rythme secrètement la perception que les Âmes ont du monde est en accord avec les formes des êtres. C'est pourquoi finalement le nombre est à l'origine même de l'épiphanie de l'être. D'où les qualifications qui vont être données au nombre : c'est l'Élément de la Sagesse (de la philosophie, de la théologie).

C'est là la base même de la Sagesse, le principe des connaissances, l'Élixir suprême, l'Alchimie majeure [153], le Pacte conclu, le premier être instauré par le Seigneur [154]. Il a fait (de ce premier être) un principe de son action créatrice, un axe d'orientation (*qibla*) pour ses serviteurs, une Face inaltérable [155]. Il l'a informé de son secret caché, lui a enseigné ce qui était celé, ce qui fut et sera. Il est l'un parmi les nombres. (Dieu) l'a créé de la lumière de sa majesté (*jalâl*) ; c'est l'instauration pure, l'Un [156] avant qui il n'y a aucun nombre. C'est le premier existant, l'Un (*al-Wâhid*) instauré. L'Un-solitaire (*al-Ahad*) dans l'acte de poser l'*Alif* est Lui l'Instaurateur (*Mubdi'*), car en effet l'*Alif* précède les lettres [157]. Dans l'Un-Solitaire, il y a l'Unitude (*al-ahadiyya*), tandis que dans l'Unique (*al-Wâhid*), il y a l'Unicité (*al-wahdâniyya*). Il n'y a ni définition ni description possible de l'Un en montrant une localisation quelconque. Il est donc l'Un Absolu (*al-Ahad al-mutlaq*), tandis que l'Un-qui-est (*al-Wâhid al-Haqq*), c'est celui dont émanent les unités (*al-âhâd*) et qui est la source des dyades et des monades. C'est pourquoi la

153. *Cf.* Henry Corbin, *L'Alchimie comme art hiératique*, L'Herne, 1986, 3e partie « Le *Livre du Glorieux* de Jâbir ibn Hayyân ».

154. Noter le terme « Seigneur » (*Rabb*) qui implique la divinité déterminée par un de ses Noms, relative donc à ce dont elle est le Seigneur, son « serviteur » (*marbûb*).

155. Bth : « sa Face ».

156. B donne ici *ahad*, pour *wâhid* dans Bth.

157. Il importe ici de bien saisir que l'Instaurateur (*Mubdi'*), l'Un Absolu, est au-delà de l'être même, et ne peut être désigné ou qualifié qu'en termes de théologie apophatique, par négations. Tout ce qui peut être dit positivement de Dieu se réfère en fait au premier Instauré, le *Mubda'*, l'Un-qui-est.

science des nombres est la première dispensation de l'Intelligence sur l'Âme, et c'est pourquoi elle est ancrée dans la puissance de l'âme. Le Nombre est une langue qui énonce le *tawhîd*, parce que le terme « l'Un » est antérieur à « deux », l'ancienneté revenant à l'Un ; c'est l'antériorité de l'une de deux choses sur l'autre qui implique la postérité de la seconde [158]. C'est par cela qu'est rendu authentique le *tawhîd*. C'est pourquoi l'on dit : celui qui connaît la nature du Nombre, celui-là connaît la solide Sagesse. Quant au rejet du deux et du trois, c'est parce que l'Un-qui-est (*al-Wâhid al-Haqq*) est indivisible. Car s'il était divisible, il serait partagé ; or ce qui est partagé n'est pas un Dieu [159].

Quant à l'Un-qui-est (*al-Wâhid*), émanant de l'Un (absolu, *al-Ahad*) désigné comme la sublimité qui est le principe de tout existant, c'est la Première Intelligence. Ainsi, la science du nombre menant à la connaissance de l'Un qui est le Seul (*al-Wâhid al-Ahad*) est le fondement des sciences et le principe des hautes connaissances. Elle précède les autres sciences de la même manière que l'Intelligence précède les autres existants [160]. Et de même que l'ensemble des choses existe en

158. Ce rapport d'antériorité est explicitement marqué dans le vocabulaire philosophique ismaélien, où les deux premières hypostases sont désignées parfois comme le « Précédent » (*Sâbiq*) par rapport au « Suivant » (*Tâlî*).

159. Un Dieu, ar. *ilâh*. C'est donc la première Intelligence qui reçoit ce Nom. Dans la profession de foi musulmane (il n'y a d'autre dieu, *ilâh*, que Allâh), c'est donc à elle qu'il est référé ; elle seule peut supporter le nom d'Allâh.

160. La première Intelligence, rappelons-le, est le premier Existant, il précède tous les autres. La science du nombre qui s'y rapporte est celle de l'Un unique. Cette science est donc dans le même rapport avec les autres sciences que l'Intelligence avec les

puissance dans l'Intelligence, de même tous les cognoscibles sont existants dans le Nombre ; leurs formes correspondent aux formes des existants. Le Nombre possède la forme des simples en puissance, et en acte la forme des composés. C'est pourquoi la science du Nombre consiste en indications venant de l'Intelligence (*'aqliyya*), parce que cette science conduit l'âme (*al-nafs*) à la science du *tawhîd* et à reconnaître le Premier Instauré. C'est de l'Intelligence que sont abstraits les prédicats[161]. Il est l'Arbre de la certitude, le principe de la religion (*al-shar' wa-l-dîn*). Sur elle repose la prière rituelle, à partir d'elle sont compris les actes liturgiques et c'est grâce à elle que tu comprends les cycles du temps. C'est la néoménie des gnostiques, le principe de toute proposition. Son début correspond à sa fin, sa fin correspond à son début. En effet, son début c'est l'Un-qui-est (*al-Wâhid al-Haqq*) lequel n'a pas de « premier » avant lui qui permette de le connaître. Et sa fin, c'est encore l'Un-unique qui n'a pas de limite terminale qui permette de le décrire.

CHAPITRE IV : LES NOMS DE DIEU

De même en est-il pour les Noms divins, car ils ont tous pour lieu de retour le Nom Sacro-saint, lequel les réunit en totalité, englobe leur synthèse et s'épiphanise

---

autres existants. À noter ici encore que les Noms divins (Un, Unique, Allâh) « tombent » sur l'Intelligence comme *Deus Revelatus*, parce que le *Deus Absconditus* ne peut s'exprimer qu'en termes négatifs ; Il transcende l'être, voire l'Un (double négativité).

161. Puisque ceux-ci ne peuvent s'appliquer à l'Un Absolu ; *cf.* note précédente.

dans chacun d'eux. La limite extrême des lettres est le point : toutes les choses aboutissent au point ou réfèrent à lui. Or le point réfère à l'Essence. Et ce point est la première émanation procédant du Majestueux, et qui est appelé sous l'horizon de la sublimité [162] « Intelligence Agente » [163]. Et cela, c'est la Présence Muhammadienne [164]. Ainsi le point est la Lumière des Lumières, le Secret des Secrets. Comme le disent les philosophes : « Le point est l'origine : le volume (*jism*) est son voile, et la Forme est le voile du volume. Et le voile est autre que le corps humain (*jasad*) ».

On en a l'indice dans un verset explicite : « Dieu est la lumière des Cieux » (Coran XXIV 35). Cela veut dire qu'il est « ce qui éclaire les Cieux ». Dieu est le nom de l'Essence, et la lumière est une qualification de l'Essence, et la Présence Muhammadienne est une qualification de Dieu (Allâh), sa quintessence, sa qualification dans le monde de la lumière et sa quintessence dans le monde de la manifestation. Elle est la Première

162. Bth ajoute « et de la Beauté » (*jamâl*), en symétrie avec le « Majestueux » (*Dhû al-jalâl*) (*cf. supra* n. 75) La « sublimité » réfère à l'Un Absolu ; *cf. supra* p. 70.

163. Ne pas confondre ce terme avec l'emploi qu'en fait Avicenne, chez qui il désigne non pas la première, mais la dixième des émanations de sa cosmologie.

164. Le terme « Présence », *hadra*, désigne les niveaux, les plans, les « horizons » des différents univers spirituels – *cf.* H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Flammarion 1958, p. 94 s. et 170 s. Je pense plus commode de dire « Réalité Muhammadienne » plutôt que « Présence Muhammadienne ». L'identification avec l'Intelligence est capitale. Nous passons ici à l'acquis de la gnose chiite, mais tout ce qui a été dit sur l'Intelligence première doit être repris ici. Mais il s'agit à présent ici de la théophanie primordiale du Plérôme muhammadien des XIV Immaculés.

Lumière. Elle est[165] le Nom Initiatif, le Nom qui ouvre. C'est à cela que fait allusion le Prophète[166] en disant : « La première chose que Dieu créa fut ma lumière », et encore : « Je suis de Dieu[167], et tout (le reste) est de moi. » Un autre propos encore du Prophète, transmis par Ahmad ibn Hanbal : « J'étais, moi et 'Alî, une (seule) Lumière devant le Miséricordieux, quatorze millénaires[168] avant qu'il n'ait créé son Trône. » C'est pourquoi Muhammad et 'Alî sont le voile de la Présence divine, ses substituts, les trésoriers des secrets de la suzeraineté divine, ils en sont le seuil.

Quant au voile, c'est parce qu'eux (le Prophète et les Imâms) sont le Nom Suprême de Dieu. Ils sont le Verbe dans lequel le Seigneur s'épiphanise au reste de l'Univers. C'est en effet par le Verbe que le Créateur se manifeste aux Intelligences, et par le Verbe qu'il se voile aux yeux. Gloire à Celui qui s'épiphanise (*tajallâ*) à ses créatures par ses créatures de sorte qu'elles Le reconnaissent, qui par ses opérations réfère à ses qualifications, de sorte que (ses créatures) Le proclament Unique, et qui par ses attributs réfère à son Essence, de sorte qu'elles L'adorent.

Quant à la *Walâyat*[169], c'est parce qu'eux (les Imâms)

165. B : « elle a ».

166. Cette phrase manque en Bth.

167. Ar. *anâ min Allâh ;* Bth donne *anâ Allâh*, « je suis Dieu ».

168. Bth : « quatorze ans ».

169. *Walâya :* la qualité, le mode d'être qui fait de l'Imâm le *walî Allâh*, l'Aimé, l'Ami, le Proche de Dieu – et qui se trouve implicitement dans le prophète, en qui elle est la source et la présupposition de sa mission prophétique (*nubuwwa*). D'où le principe : « La *walâya* est l'aspect ésotérique de la mission prophétique. » À noter que le mot n'avait jusqu'à présent pas été utilisé par Borsî.

sont la langue de Dieu dans sa création. En eux parle sa Parole, et de par eux est manifestée sa « Volonté foncière » (*mashî'a*), car ils sont les intimes de Dieu. Quant au Seuil (*bâb*), c'est parce qu'ils sont les seuils de la Cité divine sur laquelle son Fondateur a déposé les empreintes [170] des créatures et les secrets des réalités métaphysiques. Ils sont donc la Kaa'ba de la Majesté [171] autour de laquelle processionnent les réalités créaturelles. Ils sont le point (central) de la perfection auquel aboutissent les êtres [172]. Ils sont le Temple sacré vers lequel se tournent les autres créatures, parce qu'ils sont le premier Temple qui ait été fondé pour les hommes. Ils sont donc le Voile, les substituts, l'archétype du Livre ; ils sont la Parole décisive (*fasl al-khitâb*), le lieu du retour au Jour du grand Retour. C'est à eux, auprès du Puissant, de se faire rendre les comptes [173]. Ils sont donc le Voile de la divinité (*lâhût*), les substituts du Jabarût, les seuils du Malakût, la Face du Vivant qui jamais ne meurt.

170. Ar. *nuqûsh*. B donne *bi-qaws*, « par l'arc ».

171. Ar. *jalâl*. Sur le symbolisme de la Kaaba spirituelle, lire Henry Corbin, *Temple et Contemplation*, Flammarion, 1980, chap. « La configuration du Temple de la Kaaba comme secret de la vie spirituelle », p. 197-283.

172. L'exhaussement continu des êtres, de degré en degré de l'échelle de l'être, aboutit, par-delà ce monde, au Point central, au cœur de la Perfection que représentent, en leur état métaphysique, les Imâms.

173. Ceci au jour final – puisque aux épisodes eschatologiques ne peut être mêlé l'Un Absolu.

Chapitre V : Sur la lumière

Et si tu dis : Quant au sens de ce verset « Dieu est la lumière des Cieux et de la terre », cela veut dire : « Celui qui éclaire les Cieux et la terre » (Coran XXIV 35), et le Guide des (âmes) célestes et terrestres – je dirai : Certes, ce sont eux les Guides, ceux qui appellent vers Dieu, la lumière qui se lève de l'horizon de la prééternité et qui jamais ne cesse ; le « Nom qui ouvre » qui par sa Lumière fait sortir les êtres du non-être. C'est par eux que (l'être) est commencé[174], par eux qu'il est guidé, par eux qu'il est scellé. Ils sont le lieu de refuge au moment du grand retour des hommes, quand les pas trébucheront. Ils sont les flambeaux des ténèbres, les clefs des jugements, les sources des grâces divines.

Chapitre VI : L'Intelligence

Se trouvant désormais établi par nous[175] ce que sont les êtres, ceux-ci aboutissent au point unique qui est l'Attribut de l'Essence et la cause des êtres. Quand il s'agit de la dénommer, il y a pour elles plusieurs désignations. Elle est l'Intelligence, comme le dit cette sentence du Prophète : « La première chose que Dieu créa fut l'Intelligence » ; et c'est la Réalité Muhammadienne (*al-hadra al-muhammadiyya*) comme l'indique cet

174. « Par eux », ar. *bi-him ;* Bth donne « en eux », *fî-him*. Nous lisons « a commencé » (*bada'a*), mais peut-être faut-il lire « est apparu » (*badâ*).

175. Mot visiblement corrompu en Bth. Peut-être faut-il lire *istaqra'nâ*, « nous avons examiné », au lieu de *istaqarra bi-nâ*.

autre propos : « La première chose que Dieu créa fut ma Lumière. » Et en tant qu'elle est le premier des êtres, procédant de Dieu sans intermédiaire, elle est appelée la première Intelligence. En tant que les choses trouvent en elle la puissance de l'intellection, elle est appelée Intelligence Agente[176]. En tant que l'intellection émane d'elle sur l'ensemble des êtres, de sorte qu'ils connaissent par elle les Réalités *supra*-sensibles des choses, elle est appelée Intelligence de l'univers.

On comprend donc ainsi, par une claire argumentation, que la Réalité Muhammadienne est le Point de la Lumière, le début de la Manifestation, la réalité essentielle des êtres, le Principe des existants, le pôle des cycles. Son aspect apparent est la qualification de Dieu ; son aspect caché (*bâtin*) est le mystère de Dieu[177]. Elle est donc l'exotérique du Nom Suprême, et la forme du reste de l'univers. Autour d'elle révolue celui qui est mécréant comme celui qui fait acte d'Islam. L'Esprit muhammadien est la copie de l'Unitude dans la dimension divine (*Lâhût*) ; son corps est la forme que prennent les significations du monde visible et du *Malakût*[178] ; son cœur est le trésor du Vivant qui ne meurt pas.

176. *Cf. supra* n.163.

177. Son exotérique, en tant qu'elle révèle l'Un Absolu, est l'attribut positif par lequel celui-ci est connaissable autrement que par la voie apophatique. Son ésotérique – ce qui est caché en elle – c'est le mystère divin qui ne se révèle en elle qu'en se voilant, et reste caché dans cela même qui se manifeste. Ces lignes récapitulent ce qui précède. Elles condensent au mieux la métaphysique de l'imâmologie. Partout nous trouvons un effort pour dire ce que signifie l'imâmologie aux plans supérieurs de l'être, avant la manifestation en ce monde-ci.

178. La Réalité Muhammadienne est donc catégorie de la gnoséologie : la forme sous laquelle nous pensons le monde des

Et cela, parce que Dieu a proféré dans la prééternité son Verbe (*Kalima*) ; alors ce Verbe devint Lumière. De nouveau, Il proféra son Verbe ; alors cette parole fut Esprit[179]. Alors, il la fit intérieure à cette Lumière et Il en fit un Voile. Ainsi elle est sa Parole, sa Lumière, son Esprit, son Voile. Sa propagation dans l'univers est pareille à la propagation du point dans les lettres et les volumes[180], à la propagation de l'Un-qui-est (*al-Wâhid*) dans les Nombres, à la propagation de l'*Alif* dans le discours, à la propagation du Nom sacro-saint dans les Noms. C'est pourquoi (cette Parole) est le Principe du Tout, la Réalité du Tout. Tout être qui parle, que ce soit par la langue muette de son état (*lisân al-hâl*) ou par discours articulé, témoigne à Dieu de l'Unicité primordiale et témoigne au Prophète et à l'Imâm qu'ils sont les parents originels, comme l'indique ce propos du Prophète : « Moi et 'Alî nous sommes les père et mère de cette communauté. » Et puisqu'ils sont les père et mère de cette communauté, cela indique par voie de conséquence qu'ils sont les père et mère des autres communautés, parce que le particulier infère au géné-

---

phénomènes et le monde spirituel (*Malakût*). Cette forme est en effet celle-là même que pose la première Intelligence comme première manifestation. Prophétologie et imâmologie sont ainsi exhaussées au niveau de la philosophie première. C'est donc un trait tout particulier à nos théosophes chiites qui ont tiré toutes les conséquences de l'identité entre Réalité Muhammadienne, première Intelligence et Un-qui-est.

179. Nous rencontrons ici une curieuse triade : Dieu proférant son Logos/Lumière et son Logos/Pneuma. Y aurait-il là un souvenir de Philon ? Ou d'une trinité du type chrétien, mais antérieure au *filioque*, où l'Esprit procède du Père, non du Fils ?

180. *Cf. supra* p. 53-55 et 73-75.

ral, le supérieur à l'inférieur, non pas inversement. S'il n'y avait donc eux deux, il n'y aurait jamais de création, puisque celle-ci est rapportée en propre au « s'il n'y eut toi, je n'aurais pas créé les sphères célestes ».

On comprend donc que la procession des Opérations (divines) procède des Attributs, et que la procession des Attributs procède de l'Essence. Et l'Attribut qui est l'Imâm des Attributs pour la manifestation des êtres, c'est la Réalité Muhammadienne. Elle est l'être même [181] ; elle est la dignité de l'existant. Elle est le Point unique qui est l'Attribut de l'Un absolu (*al-Ahad*) ; elle est la Beauté procédant de la Majesté (*jalâl*). Elle est la Lumière qui prend origine aux irradiations [182] de la Sublimité, la Lumière qui resplendit de par l'effusion de la Miséricorde sacro-sainte. Elle est le Trône de la Lumière, le « Livre Écrit », elle est le début de la Manifestation, elle est le Sceau terminal des jours et des siècles.

Tout cela trouve sa confirmation dans ce qui est rapporté de l'Émir des Croyants [183], à qui l'on demanda : « As-tu vu un homme en ce bas monde ? » Il dit : « J'ai

181. Puisque l'Un Absolu ne peut être défini par l'être, qu'il se situe au-delà même de l'être, ainsi qu'on l'a souligné plus haut (*supra* p. 70 et n. 157).

182. Ar. *subuhât ;* Bth donne *sihâb*, « nuée ».

183. Henry Corbin a consacré une partie importante de ses conférences à l'E.P.H.E. en 1968-69 et 69-70 à l'analyse de ce hadîth d'une grande richesse métaphysique (*cf. Itinéraire d'un enseignement*, p. 106-107 et 111-113) qui a par ailleurs souvent été cité et commenté dans des ouvrages chiites postérieurs, mais à chaque fois avec référence au *Mashâriq al-anwâr* de Borsî ; celui-ci nous livre donc apparemment la première attestation connue de ce texte. Henry Corbin a pu consulter six commentaires de ce

vu un homme, et jusqu'à maintenant je l'interroge. Je lui ai dit : Qui es-tu ? Il me dit : je suis l'argile[184]. Je lui dis : d'où viens-tu ? Il me dit : de l'argile. Je lui dis : où vas-tu ? Il me dit vers l'argile. Alors je lui dis : moi, qui suis-je ? Il me dit : toi, tu es Abû Turâb[185]. Je lui dis : alors, je suis toi. Il me dit[186] : loin de toi, loin de toi cette pensée ! ceci est d'une religion dans la religion. Je suis moi, et moi c'est moi[187] ! Je suis l'essence des essences, et l'essence dans les essences est une

---

hadîth. Il s'agit de ceux de : 1. Rajab Borsî, traduit ici même ; 2. Mîrzâ Ahmad Ardakânî Shîrâzî (m. 1810), dans son commentaire du *Kitâb al-Mashâ'ir* de Mollâ Sadrâ ; 3. Mollâ 'Alî ibn Jamshîd Nûrî (m. 1830) ; 4. Sayyid Kâzim Reshtî (m. 1843) ; 5. Ja'far Kashfî (m. 1851) dans son ouvrage en persan *Tohfat-e molûk* ; 6. Mohammed Karîm-Khân Kermânî (m. 1870). Nous nous abstiendrons toutefois ici de mentionner des éléments d'autres commentaires que ceux de Borsî, pour ne pas compliquer l'exposé. Ce dialogue entre l'aspect divin et la dimension humaine de 'Alî, vraisemblablement altéré, pose en effet plusieurs problèmes, notamment dans l'identification du locuteur, comme il apparaîtra par la suite.

184. Il apparaît ici – si l'on s'en tient à l'interprétation de Borsî donnée plus bas – que c'est l'aspect divin de la personne de 'Alî qui s'adresse à son aspect humain, défini comme l'argile. Mais ce n'est pas la seule exégèse possible.

185. Littéralement « le père de la terre » ; c'est-à-dire « terrien », « terreux », couvert de terre. Ce sobriquet, donné à 'Alî, par ses adversaires semble-t-il, a été repris par la tradition chiite qui lui a conféré un sens plus profond. Ici, « père » reçoit visiblement un sens fort : 'Alî est l'origine et le seigneur régissant la terre.

186. Selon l'interprétation de Borsî, c'est en fait l'aspect divin de 'Alî qui garde ici la parole. Il faudrait donc lire ici « je lui dis », ou supprimer simplement la mention « il me dit ».

187. B donne ici : « moi, c'est nous, et nous c'est moi ! » Mais cette variante n'a pas été mentionnée par les commentateurs ; sa formulation est d'ailleurs grammaticalement incorrecte.

essence[188]. As-tu compris ? Je lui dis : certainement. Il me dit[189] : alors, garde cela pour toi[190] ».

Et moi (Borsî) je dis pour résoudre cette vénérable énigme : c'est une allusion à l'entretien entre le monde divin (*'âlam al-lâhût*) et le monde humain (*'âlam al-nâsût*), c'est-à-dire s'adressant à l'Esprit et au corps, afin de bien mettre en lumière pour les hommes quelle différence il y a entre le « temple » (*haykal*) de sa nature spirituelle et le secret de son âme. Alors ces mots « j'ai vu un homme et jusqu'à maintenant je l'interroge », s'expliquent du fait que l'esprit ne cesse pas d'être attaché au corps, parce que le corps est la maison de son exil, la demeure de sa tristesse, la monture pour son voyage, le siège où obtenir (ses connaissances). En second lieu, il est à jamais nécessaire au gnostique de reconnaître la différence entre le rang de la terre et le rang du Seigneur des Seigneurs. En effet, quand il se connaît soi-même, il connaît son Seigneur, parce que lorsqu'il se connaît soi-même quant au fait d'avoir un commencement, quant à la pauvreté, l'indigence, il connaît son Seigneur sous l'espèce de la puissance, de la grandeur, de la sublimité.

Ces mots : « Je suis l'argile » sont une allusion au fait que le gnostique ne cesse pas d'être dans la position de la pauvreté, et en position de reconnaître son devenir et

188. Bth : « relève de l'essence ».

189. Ici encore, si l'on suit la lecture de Borsî, il faudrait intervertir les personnes : c'est la dimension humaine qui est interrogée et confirme avoir compris le discours de l'aspect divin.

190. Autre lecture : « tiens-toi fermement à cela ! »

son impuissance. Ensuite ces mots : « Qui suis-je ? » surgissent lorsque le corps a reconnu qu'il a un commencement, qu'il est nécessaire par un autre, qu'il meurt, qu'il retourne à son élément et à son origine, qu'il s'anéantit, qu'il se dissout après avoir formé un composé. Alors cette réponse « tu es Abû Turâb » renvoit à deux sens, un sens particulier et un général. Le sens particulier, c'est quand « père » désigne l'éducateur, le guide, l'Esprit qui assume ce corps et en est l'éducateur. Quant au sens général, « Abû Turâb » c'est l'Eau[191]. La réponse veut dire : tu es le père des choses, leur principe, leur réalité métaphysique, leur sens (pour l'intellect), parce que c'est du Verbe (*kalima*) Majeur que sont manifestés les existants. Ce Verbe est le secret de l'ensemble des êtres.

La demande « alors je suis toi ? » signifie : « Je suis donc comme toi inerte (*mayyit*) et quelque chose de composé ? » La réponse « loin de toi, loin de toi cette pensée ! Je suis moi et moi c'est moi ! » [192] signifie : « Où est la terre par rapport à la lumière[193] ? ». Ces mots « je suis l'essence des essences, je suis l'essence dans les essences », explicitent la manifestation du secret caché, la Parole attachée aux deux extrémités du « sois ! et elle est ». Ils indiquent que lui est[194] le Nom Suprême de Dieu, la réalité spirituelle de tout être ; qu'il est l'essence de tout existant appartenant à l'Essence de l'Être

191. De nombreuses traditions musulmanes et chiites en particulier, inspirées d'ailleurs de versets coraniques (comme XXIV 45 ou XXV 54), mentionnent l'Eau comme l'élément primordial d'où est sorti tout le manifesté, à commencer par la Terre.

192. Même remarque que *supra*, note 186.

193. Bth : « le fils de la terre et de la lumière ».

194. Bth : « en effet, il est... ».

Nécessaire ; qu'il est le secret de celui-ci, son verbe, son impératif, son Ami (*walî*) (préposé à la protection) de toute chose. Et cela est une affaire dont Dieu l'a investi en propre, non pas certes qu'il soit Dieu [195], mais parce qu'il est le Verbe de Dieu, le Signe de Dieu, et son secret [196].

Alors devient claire par la solution du discours obscur l'impiété de l'extrémiste (*al-ghâlî*) comme celle de l'ennemi [197] au contraire de l'itinéraire du suivant et de l'ami fidèle, et l'attente supérieure du gnostique. Car 'Alî est le secret de Dieu dans le Tout, et son Ami sur le Tout, parce que le Seigneur a conféré à son Ami et Aimé, à son Verbe, ce qu'il a existencié par son acte de volition (*irâda*), ce qu'Il a créé par sa puissance et sa Volonté foncière (*mashî'a*). Il lui a confié ce qui procéda de Lui, parce que le rang de l'Aimé et l'Ami (*al-walî al-mawlâ*) dans la création est le rang du Haut Seigneur (*al-rabb al- 'alî*). C'est à lui qu'il est fait allusion (dans la parole) : « Pas de différence entre eux et Toi, sinon qu'ils

195. Bth : « car en effet il est Dieu ».

196. Jamais l'imâmologie ne rejoint la christologie des conciles. Même lorsque l'on dit que l'Imâm est le Logos de Dieu, c'est un Logos qui est lui aussi créature. Ce qui évoque une christologie d'avant les conciles, dont celle d'Arius est le prototype. C'est dire quelle place occupe l'imâmologie dans l'histoire des religions. Sa signification aussi, si l'on admet que tout le développement de la chrétienté en Occident – chrétien et post-chrétien – s'est trouvé engagé par la décision des conciles.

197. L'extrémiste aussi bien que l'ennemi du chiisme violent l'un et l'autre la même loi foncière de l'être. En disant « je suis Toi ! », l'extrémiste supprime la transcendance, le mystère de l'Un absolu. En refusant la *walâya* de l'Imâm, de la Réalité Muhammadienne, l'ennemi la supprime aussi, et fait tomber l'Un absolu au niveau du caricatural.

sont tes serviteurs et tes créatures. » Ou encore dans cette invocation : « Je T'ai amené à Toi ! », c'est-à-dire : j'ai amené tes Attributs à ton Essence, et j'ai apporté ta justice à ton pardon.

Enfin ces mots : « As-tu compris ? – Oui. – Alors, tiens-toi fermement à cela ! » C'est une allusion au fait que, lorsque l'homme a reconnu que l'Imâm est le secret caché, il lui est nécessaire de garder cela comme un secret, parce que les intellects ne pourraient supporter cette perception.

Chapitre VII : Les sept attributs

Et cela parce que les attributs divins sont au nombre de sept : le Vivant, et c'est l'Imâm des Imâms [198], le Sachant, le Voulant, le Pouvant, le Parlant, le Généreux, le Juste [199]. Ces Noms ont des formes épiphaniques. Ainsi la forme épiphanique du pilier de la Vie est Séraphiel. La forme épiphanique du pilier de la connaissance, c'est Gabriel. La forme épiphanique du pilier de la Volonté, c'est Michaël. La forme épiphanique du pilier de la Puissance, c'est Azraël. Et ces sept sources (*usûl*) ont des formes épiphaniques stellaires, lesquelles sont appelées les sept Luminaires. Chaque étoile d'entre elles est

198. Peut-être faut-il lire « l'Imâm des Noms » (*al-asmâ'* pour *al-a'imma*) ?

199. Il s'agit respectivement des Noms *Hayy*, *'Alîm*, *Murîd*, *Qâdir*, *Mutakallim*, *Jawâd*, *Muqsit*. Pour le détail de leurs sens et connotations, *cf.*. Daniel Gimaret, *Les Noms divins en Islam*, Cerf, 1988.

au service d'un Nom d'entre ces Noms [200]. La forme apparitionnelle de l'épiphanie de la Vie est le Soleil. La forme de manifestation pour l'épiphanie de la Connaissance est Jupiter. Celle de l'épiphanie de la Puissance est Mars ; celle de l'épiphanie de la Volonté est Vénus ; celle de l'épiphanie du Discours est la Lune ; celle de l'épiphanie de la Justice est Mercure. La forme de manifestation pour l'épiphanie de la Générosité est Saturne.

Les Noms divins sont les agents d'influence sur les univers qui sont au-dessous d'eux, mais (ils agissent) par l'intermédiaire de ces formes épiphaniques, comme l'exige la Sagesse éternelle, à savoir selon la hiérarchie des causes. C'est ce à quoi fait allusion ce verset : « À chaque ciel Il révéla sa fonction » (Coran XLI 12).

Chapitre VIII : Les prophètes

De même en est-il pour les prophètes. Car les prophètes sont des formes de manifestation des Noms divins. Celui qui parmi eux est la forme de manifestation d'un Nom universel, sa Loi *(sharî'a)* sera universelle. Et l'ensemble des Noms revient au Nom qui les totalise, lequel est Allâh. L'ensemble des envoyés et des prophètes reviennent à ces sept Noms : Adam, Idrîs,

200. Service qui consiste à en être le lieu épiphanique (*mazhar*). Le lien va s'établir ici entre théorie des Noms divins et un exhaussement de l'ancienne religion astrale en astrologie théosophique.

Abraham, Joseph, Moïse, Aaron, Jésus[201]. Et ces sept reviennent au Nom qui les récapitule, c'est-à-dire Muhammad. Adam est l'épiphanie du Nom le Parlant. (Le Nom) « le Créateur » (*al-Khâliq*) a sur lui une influence complète. Son « lieu » est le ciel de la Lune, et c'est la maison de l'honneur (*'izza*) ; en lui sont l'ensemble des Paroles excellentes (*jawâmi' al-kilam*). Idrîs est la forme de manifestation du Nom « le Vivant ». Son ciel est le ciel du Soleil, lequel est la source de la vie du règne animal et du règne végétal. Il lui fut donné de plus la connaissance des secrets des métaux et des végétaux. Abraham est la forme de manifestation du Nom « le Généreux ». C'est *al-Ilâh* qui a sur lui une influence complète. Son ciel est le ciel de Saturne. Il est le premier de ceux qui nourrirent l'hôte[202]. Joseph est la forme de manifestation du Nom « le Voulant ». Le Nom « le Beau » (*al-jamîl*) a sur lui une influence énorme. Son ciel est le ciel de Vénus[203]. Moïse est la forme de manifestation du Nom « le Puissant ». Ce sont les Noms « le Fort » et « le Violent » qui ont de l'influence sur lui. Son ciel est le ciel de Mars. Aaron est la forme de manifestation du Nom « le Sachant ». Ce sont les Noms « Celui qui ordonne », « Celui qui défend » (qui influent sur

201. On remarquera l'absence de Noé, généralement placé en second sur la liste des grands prophètes ; et l'inclusion d'Aaron, et surtout de Joseph, qui est elle assez inusuelle. Celle d'Idrîs, identifié à Hénoch et à Hermès, est également à souligner.

202. Sur la philoxénie d'Abraham, *cf.* Henry Corbin, *L'Imagination créatrice,* p. 104 s.

203. Sur la figure de Joseph comme archétype de l'Aimé, *cf. e.a.* Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Berg International, 1979, p. 86, 217.

lui). Son ciel est le ciel de Jupiter. Jésus est la forme de manifestation du Nom « le Juste » (*al-Muqsit*). C'est le Nom « le Sage » qui influe sur lui ; c'est pourquoi il guérit les aveugles-nés, les lépreux et ressuscite les morts. Son ciel est le ciel de Mercure. Muhammad maintenant est la somme de tous ces cieux, de tous ces Noms, de tous ces Nombres. Il est la forme de manifestation du Nom total (*ism jâmi'* = Allâh). Son ciel est « la distance de deux arcs ou un peu plus près » [204]. Il est donc ce qui totalise les secrets ésotériques, la forme de manifestation des lumières, celui qui totalise les Paroles. Il est le tout du Tout, la totalité de la totalité, la quintessence des êtres et la vertu propre du Miséricordieux (*al-Rahmân*). Comme il est dit dans un poème :

Combien les pensées sont impuissantes à qualifier le fond de son être,
Combien le commentaire est pauvre pour exprimer la totalité du sens !

La valeur numérique du nom Muhammad – M, H, M, M, D – est 132. Son nom est al-Amîn, nom qui dérive de *al-amân* (la sécurité, la protection). La valeur numérique (de Muhammad), si on s'en tient à la seule écriture, est de 92 [205]. Or c'est une valeur numérique qui

204. Coran LII 9. Ce verset, très souvent commenté et médité par les mystiques, marque la limite extrême de l'avancée du prophète – et du mystique – lors de l'expérience visionnaire. Dans le Coran, il s'agit en tout cas de la distance de l'Ange étant apparu à Muhammad. Ces « deux arcs » sont souvent compris comme celui de la descente, de la manifestation des êtres, et celui de l'ascension et de la réintégration dans l'unité.

205. C'est-à-dire sans tenir compte du redoublement du deuxième M. On obtient alors M, H, M, D, soit 40 + 8 + 40 + 4 = 92.

réfère au Nom divin « le Souverain »[206], c'est-à-dire 92. Et *amân*[207] vaut 92. Ainsi qu'il fut dit :

Le nom du meilleur des prophètes possède d'éminentes vertus qui apparaissent à l'homme éminent
Il est « sécurité » (amân) dans l'écriture et « fidèle » (amîn) dans la parole proférée.

Chapitre IX : Le Nom souverain

Et parmi les secrets de son Nom vénéré et de sa valeur numérique 132, il y a ceci qu'il réfère au Nom divin « le Souverain » (*al-Malik*). Ce Nom vénéré, en raison des modalités divines[208], est l'équivalent de deux Noms glorieux à savoir le Vivant et le Juste[209]. Cette valeur numérique vénérable de 132, lorsqu'on la divise, est susceptible d'une quintuple division : par deux (= 66), par quatre (= 33), par trois (= 44), par six (= 22). C'est là la valeur du Nom Suprême ésotériquement[210].

206. Ar. *al-Malik*, soit graphiquement M, L, K, qui donne 40 + 30 + 20 = 90. Borsî n'explique pas comment il parvient au total de 92. Peut-être par inclusion furtive des deux lettres de l'article ; à moins qu'il ne faille voir là une erreur de copiste.

207. A, M, A, N donnent en effet 1 + 40 + 1 + 50 = 92.

208. N'oublions pas que la première existenciation des lettres a été présente dans l'Intellect premier sous forme de « significations » (*ma'ânî*). Tous les rapports que nous découvrons dans la science mystique des lettres ne sont donc que le reflet de rapports transcendants, ineffables, constituant au cœur même de la première Intelligence la première manifestation – cette Intelligence étant celle de la Réalité Muhammadienne.

209. Respectivement les Noms *Hayy* (graphiquement H + Y + Y) et *'Adl* (' + D + L) ; soit 8 + 10 + 10 = 28 et 70 + 4 + 30 = 104, où 28 + 104 = 132.

Et toute valeur numérique qui est au-dessus de lui est un surplus qui en dérive, commence avec lui [211] et retourne à lui. L'ensemble de ces valeurs numériques forme 166 [212], ce qui dépasse donc l'origine de 44. Or ce surplus, c'est parmi les Noms divins l'Un absolu [213]. Il indique donc qu'il est l'unique avant les autres êtres, le premier d'entre eux. Parmi eux, il est le plus glorieux, le glorifié parmi eux, la sécurité, le sûr, le protecteur, le seigneur, le prophète généreux, bienveillant, miséricordieux, aimé, noble, proche, répondant, porteur de bonne nouvelle, avertisseur, flambeau radieux, puissant, informé, véridique, sûr, Tâhâ, Yâsîn, premier, dernier, caché, apparent, séparateur [214], ouvreur, sceau, savant, juge, intercesseur, faisant miséricorde ; temple non profané, témoin décisif, à qui Dieu confère la victoire, Abû al-Qâsim. Il est, tel qu'il fut écrit (vers) :

Ta générosité inclut ce bas monde et sa nuisance [sic]
ta science inclut celle de la Tablette et du Calame.

Et c'est Dieu qui guide et explicite.

210. *Cf. supra* p. 46, où le nombre du Nom Suprême semble être 111 ou 110. Il n'est pas aisé de trouver une cohérence à tout cela ; d'autant que les copistes sont le plus souvent très défaillants.

211. À la place de « commence avec lui », B donne : « le dépasse et puise en lui ».

212. C'est le chiffre donné par nos éditions ; mais la suite du texte impose de lire 176 (132 + 44).

213. Ici, Borsî obtient 44 en ajoutant l'article défini au Nom divin *Ahad*, soit A + L + A + H + D. Ce qui produit 1 + 30 + 1 + 8 + 4 = 44.

214. Ar. *al-Fâtiq*. B donne « l'Éminent », *al-Fâ'iq*.

CHAPITRE X : LE NOM MUHAMMAD

Passons aux secrets des lettres de son nom. *Mîm* en est la première, c'est une lettre ignée supérieure, silencieuse, cyclique. Deux mondes relèvent d'elle, car elle est M Y M. Le premier M est celui de *Mulk* (le royaume terrestre), le second celui de *Malakût* (le royaume angélique). Sa valeur numérique est quarante, nombre qui ouvre toute chose fermée ; par lui s'ouvrent la générosité (*jûd*) et l'existence (*wujûd*). Si l'on opère l'addition des valeurs numériques de son nom épelé, on obtient cinquante, et en ajoutant encore sa valeur, quatre-vingt-dix [215] : telles sont les réalités métaphysiques de la lettre *Mîm*. Par multiplication apparaissent les noms divins suivants : ALMLK ALSYD ALSLAM ANAHW MHMD [216]. Sa deuxième lettre est le *Hâ'*, qui est aqueuse, lumineuse et supérieure. Son lieu est l'Escabeau (*al-Kursî*). Sa valeur numérique est huit, car sa réalité métaphysique est l'ogdoade ; elle est parmi les porteurs du Trône (*al-'Arsh*). Sa quatrième lettre est le *Dâl*, lettre aqueuse ténébreuse. Sa réalité métaphysique est la perpétuité, et à partir d'elle se manifeste le Nom divin *al-Dâ'im* (le Perpétuel), Qui possède à jamais la Royauté et la Lumière.

215. En effet M et Y donnent 40 + 10 = 50 ; et M Y M donne 90.

216. C'est-à-dire : *al-Malik* (le Roi), *al-Sayyid* (le Seigneur), *al-Salâm* (la Paix) et « je suis Muhammad » (où B donne *iyyâ-hu* pour *anâ huwa*).

Chapitre xi : Le Nom Suprême

Sache maintenant que chaque Nom d'entre les Noms divins a une forme ésotérique dans le monde, laquelle est appelée la forme individuelle (*sûra 'ayniyya*). Et chaque Nom d'entre les Noms manifestés a un Seigneur par qui cette forme est gouvernée [217]. La Réalité Muhammadienne, elle, est la forme du Nom divin totalisateur (= Allâh), à partir duquel se déploie [218] la totalité des choses. Cette Réalité est celle qui gouverne les formes de l'univers par le Seigneur qui est manifesté en elle et qui est le Seigneur des Seigneurs. C'est qu'en effet elle est (la réalité) manifestée dans toutes ces formes de manifestation. C'est pourquoi, par sa forme manifestée, laquelle est l'épiphanie du Nom Suprême, forme proportionnée aux formes extérieures de l'univers, elle gouverne l'univers, tandis que par son ésotérique, elle gouverne l'ésotérique de l'univers, puisqu'elle est investie du Nom Suprême [219], et par là investie de la suzeraineté inconditionnée.

On reconnaît donc, par cette perception intuitive parfaite celui qui est l'Esprit de l'univers, et à partir de qui se déploie la Vie. C'est pourquoi Il dit : « Sa parole est

217. Pour un exposé plus ample du rapport « seigneurial » liant les Noms divins aux êtres manifestés. *cf.* Henry Corbin, *L'Imagination créatrice*, p. 98 s. et 125 s. ; et William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, 1989, chap. II.

218. Bth : « se perpétue ».

219. En effet, chaque Nom divin a un aspect manifesté (*zâhir*) et un aspect caché (*bâtin*). La Réalité Muhammadienne est le Nom divin suprême ; son *zâhir* régit toutes les formes des êtres dans le monde ; son *bâtin* est l'aspect caché de cet univers.

la Vérité » (Coran VI 73). Lui sont rapportées en propre la *Fâtiha* et les lettres scellant la sourate de la Vache, et lui ont été données l'ensemble des paroles. La *Fâtiha* commence en effet par ces mots : « Gloire soit à Dieu le Seigneur des mondes » ; ces mondes sont la réunion des esprits, des corps et des univers. On reconnaît donc par cette perception intuitive évidente qu'il est l'Esprit de l'univers, parce que l'Esprit suprême se propage dans les formes à la façon dont l'éclat du soleil se propage dans la masse de l'Air. Muhammad est donc le secret ésotérique de l'être et de l'étant, exotériquement et ésotériquement. Gloire à Celui qui a montré son Essence par son épiphanie dans ses Attributs !

CHAPITRE XII : L'UNITÉ DES LETTRES

Sache que le Discours aboutit aux lettres, et que les lettres aboutissent au point. Et celui-ci, c'est l'*Alif* disparu[220]. En prennent origine 28 lettres comme on l'a dit précédemment. Celles-ci sont les Formes divines[221] qui assument l'Essence divine, et elles constituent deux catégories, la Rigueur (*jalâl*) et la Beauté (*jamâl*). Les lettres de la Rigueur sont d'une seule catégorie, ce sont les lettres de Feu, tandis que les lettres de Beauté sont de trois catégories[222]. Mais il n'est pas une seule lettre qui ne procède de l'*Alif*, et c'est là l'attestation que

220. C'est-à-dire résorbé dans le Tout de l'Unité Absolue.

221. B : « la forme divine ».

222. C'est-à-dire que les lettres de Rigueur correspondent à l'Élément Feu, et les lettres de Beauté à l'Air, à l'Eau et à la Terre.

l'être et les existants rendent à l'unicité du Seigneur adoré, laquelle embrasse toute chose, car « de toute chose Il est embrassant » (Coran XLI 54). Comme le disent ces vers d'un poème :

En chaque chose est un signe de Lui attestant qu'Il est unique.

Chapitre XIII : Sur l'ésotérique

Du secret des lettres sont composés les Noms. Chaque Nom a un aspect apparent, exotérique et un aspect caché. L'exotérique est pour les gens de l'imitation servile (*taqlîd*). L'ésotérique est pour les hommes de la recherche personnelle et de l'esseulement, parce que l'apparent est le corps matériel de l'esprit, son écorce, tandis que la dimension cachée est l'esprit de ce corps, son nucleus. Les hommes forment quatre catégories :

– Il y a ceux qui ont part à l'apparent et au caché : ce sont les « enracinés dans la science » ;

– Il y a ceux qui n'ont aucune part ni à l'apparent, ni au caché : ce sont les mécréants (*kuffâr*) ;

– Il y a ceux qui ont part à l'apparent à l'exclusion du caché : ce sont ceux qui restent voilés dans les ténèbres, ceux qui reconnaissent la prophétie mais ne reconnaissent pas l'Imâmat ;

– Il y a enfin ceux qui ont part au caché à l'exclusion de l'apparent : ce sont les fous intelligents[223].

223. Ar. *'uqalâ' al-majânîn.* C'est un jugement sévère et paradoxal mais très juste selon le chiisme. On ne peut dénier l'intelligence à qui comprend l'ésotérique ; mais celui qui en prend

À propos du verset « Nous avons divisé toute chose en détail » (Coran XVII 12), Ibn 'Abbâs rapporte : « Son sens est ceci : Nous l'avons clairement expliqué par l'isopséphie selon l'ordre *abjad.* » Comprenne qui pourra comprendre ! C'est la science dont Dieu a confié le secret à son Prophète la nuit de l'ascension céleste (*mi'râj*), et celui-ci l'a déposé chez l'Émir des Croyants ; et ainsi ensuite chez ses successeurs jusqu'à la consommation des temps. Cette science comporte huit mots[224] et 28 lettres, chacune de ces lettres contient le nom de Muhammad et de 'Alî, exotériquement et ésotériquement. Les en fait sortir celui qui est informé des secrets de la science des lettres et de leur valeurs numériques respectives.

Chapitre XIV : Sur le nom Allâh

C'est par ces lettres que le Coran est descendu, elles traduisent (*turjumân*) l'Essence du Seigneur. Le Coran

---

prétexte pour rejeter l'aspect apparent, exotérique, trahit le déséquilibre qu'il y a en lui-même. C'est pourquoi le chiisme est religion ésotérique. Son secret (*sirr*) peut provoquer la folie chez l'esprit faible. Une fois compris que la Réalité Muhammadienne est l'ésotérique de chaque être, cela ne se maintient que si l'on maintient l'exotérique objectif de cette Réalité Muhammadienne. Sinon c'est l'effondrement. Pour la question de la fonction spirituelle de la Loi exotérique, *cf.* Christian Jambet, *La Grande Résurrection d'Alamût*, Verdier, 1990, p. 95-135.

224. Il s'agit sans doute ici des huit termes mnémotechniques reprenant les lettres de l'alphabet arabe selon l'ordre traditionnel A – B – J – D, etc. : ABJaD HaWaZ HuTiY KaLaMaN Sa'FaS etc.

comporte un exotérique et un ésotérique et ses significations sont comprises dans 4 catégories, ce qui est (typifié par) 4 lettres, et à partir de celles-ci a été manifesté le reste du Discours. Ces quatre lettres sont A, L, L, H. Les deux premières (A et L) sont l'instrument de la détermination [225]. Lorsqu'il est adjoint aux choses, alors tu les détermines comme venant de Lui, et Lui appartenant. Lorsque de ALLAH tu retranches l'*Alif*, il reste LLH (vocalisé : *li-llâh*, « à Dieu »), car « à Dieu appartient toute chose ». Lorsque tu retranches le *Lâm*, il reste 'LH (vocalisé : *ilâh*, « dieu »), car « Il est le dieu de toute chose ». Lorsque tu retranches *Alif-Lâm*, il reste LH (vocalisé : *la-hu*, « à lui »), car « à Lui est toute chose ». Lorsque tu retranches l'*Alif* et les deux *Lâm*-s, il reste *Huwa* (Lui), car « Il est Lui-même, seul, sans associé ».

Les gnostiques donc rendent témoignage par l'*Alif*, s'éprennent d'amour par le *Lâm* et prient [226] par le *Hâ*. L'*Alif* de ce nom (Allâh) réfère à l'ipséité avant laquelle et après laquelle il n'y a rien, et qui possède l'Esprit. Le *Lâm*, au centre, réfère au fait que la création a en Lui son principe, subsiste par Lui, retourne en Lui et procède de Lui. Il possède l'Intelligence et « Il est le Premier et le Dernier » (Coran LVII 3). Et cela parce que l'*Alif* est une forme une, dans la graphie comme dans la prononciation. Dans le calcul, en effet, le nombre est nécessairement pair ou impair.

Ces lettres sont au nombre de trois. Lorsqu'on les

225. C'est-à-dire l'article défini de l'arabe (*al-*) qui fait cesser l'état d'indétermination d'un nom.

226. Ou « parviennent », si l'on lit *yasilûn* au lieu de *yusallûn*.

multiplie par elles-mêmes, cela donne neuf ; et c'est le nombre caché. Les trois sont la matière et le support des autres nombres. Le neuf est le nombre « volant » (*tayyâr*), comme on l'a dit précédemment (*supra* p. 50), la racine divisible par les impairs en qui sont compris l'ensemble des pairs et des impairs. La lettre qui la représente est le *Tâ'* (emphatique) car c'est la lettre « mangeuse »[227]. Lorsque l'on reconduit au neuf le premier nombre pair, alors est manifesté le nombre caché, le secret essentiel et c'est H W W H W H W[228], et il est, lui, celui par qui subsistent les autres existants. Ainsi est manifesté le *Hâ'* caché, et sa source c'est le *damma*, c'est-à-dire le *Wâw*[229]. Lorsqu'on multiplie 11 par le *Hâ'* dont la valeur numérique est 5, cela donne 55. Alors est manifesté le Nom divin « Celui qui exauce » [230]. Et comme la source du *Hâ'* est le *damma*, c'est-à-dire le *Wâw*, et que le *Wâw* a les six directions, lorsque l'on multiplie 6 par 11 cela donne 66, et c'est le Nom très saint « Allâh » [231]. C'est le Nom essentiel, l'attribut des attributs, le substrat des Noms. Maintenant, lorsque l'on multiplie 66 par 6, cela donne 396. Lorsqu'on multiplie 66 par 11, cela donne le nombre 726. Lorsqu'on multiplie 66 par 5, cela donne 330. La somme des

227. Ar. *akkâl* ; à moins qu'il ne faille corriger en *akmal*, « la plus parfaite ».

228. Que l'on peut lire *Huwa wa-Huwa Huwa*, « Lui, et Lui est Lui ».

229. Le *damma* est un son « ou » bref, le *Wâw* le même son allongé, ou bien la demi-consonne W. *Hu* et *HuW* ont tous deux valeur de pronom de la troisième personne.

230. Ar. *al-Mujîb*, soit graphiquement M J Y B. Ce qui donne 40 + 3 + 10 + 2 = 55.

231. Graphiquement : A L L H. Soit 1 + 30 + 30 + 5 = 66.

secrets ésotériques est ainsi le *Hâ'* marqué du *damma*, laquelle est la rectrice parmi les lettres, la cinquième Nature active.

Le *Hâ'* est l'ésotérique de chaque être, la réalité idéelle de chaque objet visible. Maintenant, on peut à la façon d'un briquet battre le *Hâ'* avec le silex de l'*Alif ;* il en sort le *Tâ'* emphatique [232]. Et lorsqu'on multiplie le *Hâ'* par lui-même, cela donne 25. Dans ce cas rien d'autre n'est manifesté que le *Hâ'* lui-même, puisque le nombre 25 n'est rien d'autre que cinq pentades. Mais lorsqu'on multiplie 25 par lui-même, cela donne 625.

Le *Hâ'* est au nombre des lettres de Mars. Celui qui sait la manière de l'énoncer fera périr son ennemi. Mais cela c'est un secret déposé dans les cœurs, non pas dans les livres d'écriture. Quant à son énoncé en manière de symbole c'est *Hâyâ'îl* ou bien ô Lui ! (*yâ Huwa*), ô Toi qui humilies (*Mudhill*), ô Toi qui venges (*Muntaqim*) les actes [233], Tu es Lui !

CHAPITRE XV : SUR HUWA
COMME SEUL ÉNONCÉ DE LA THÉOLOGIE APOPHATIQUE

1° Sache que le Nom est ou bien nom dérivé ou bien nom propre ou bien pronom démonstratif. Le Nom dérivé est universel ; rien ne s'oppose à ce que plusieurs

232. Allusion vraisemblable au symbolisme graphique du *Tâ'* emphatique, composé d'un cercle inférieur (évoquant la forme d'un *Hâ'*) surmonté d'un trait vertical comme un *Alif.*

233. À moins qu'il ne faille lire, comme en B, « Ô Vengeur, ô Très Actif » (*yâ Fa''âl* pour *bi-af'âl*).

le partagent. Le Nom propre est le tenant lieu du démonstratif [234]. Il en est donc la ramification. Le démonstratif enfin est la racine, et la racine (*asl*) est supérieure à la ramification (*far'*). Lors donc que tu dis « Lui » (*Huwa*), c'est le plus noble de tous les Noms.

2° L'Un absolu (*al-Haqq*) est Seul et Esseulé, il n'est pas possible de le qualifier par un attribut quelconque qui se surajouterait (à Lui) ; sinon serait niée sa Solitude [235]. Or Le faire connaître par son essence même est impossible, car la totalité des Noms dérivés est impuissante à annoncer son Essence sacro-sainte. En revanche, le mot « Lui » (*Huwa*) annonce le tréfonds de son hyperessence dépouillée de la totalité des dimensions du multiple [236]. C'est pourquoi le Nom « Lui », parce qu'il atteint jusqu'au tréfonds de l'éternité, est le plus vénérable des Noms.

3° Les Noms [237] dérivés ne font pas connaître ; ils ne font qu'indiquer les Attributs. Or les Attributs ne font

234. Il faut oublier ici nos catégories grammaticales. Un nom propre qui soit le remplaçant de ce que nous appelons « pronom » serait évidemment un paradoxe.

235. Tous les Noms et Attributs, nous le savons, « retombent » sur les lieux d'épiphanie (*mazâhir*) ; ceux-ci en sont les supports. C'est le principe de la théologie apophatique.

236. Observer ici la justification de la préséance du Nom (dé)monstratif *Huwa* par rapport au Nom propre et au nom dérivé (*i.e.* commun). Tous les noms qui régissent les êtres manifestés (*mazâhir*) sont les Noms propres. Mais si nous donnons un Nom propre à l'Essence (*Dhât*), nous versons dans l'« anthropomorphisme » (*tashbîh*). En revanche, le (dé)monstratif, et lui seul, est possible. D'où le « Lui » (*Huwa*) de l'Essence, répété jusqu'à l'enivrement mystique. D'autre part, observer comment se fait l'articulation de l'Un et du Multiple dans cette théosophie d'inspiration akbarienne : ni l'un ni l'autre ne sont sacrifiés.

237. B et Bth donnent : « les Attributs », *al-sifât*.

connaître quelque chose que par rapport aux êtres créaturels. En revanche, le mot *Huwa* le désigne en tant qu'Il est Lui[238]. Ce Nom permet d'atteindre au Dieu-Vrai (*al-Haqq*) en dépassant tout le créaturel.

4° Les Noms dérivés indiquent les Attributs, tandis que le mot « Lui » (*Huwa*) réfère au sujet des qualifications. Or le sujet des qualifications est plus vénérable que la qualification. Et cela, parce que l'Essence divine n'est point parachevée par les qualifications, mais inversement à cause de son extrême perfection. Elle exige comme nécessaire les attributs de la perfection. Ainsi le mot « Lui » (*Huwa*) permet d'atteindre à la source de la grandeur.

5° Le mot *Huwa* est composé de deux lettres, *Hâ'* et *Wâw*. Or le *Hâ'* est la source du *Wâw*[239]. *Huwa* est donc une lettre unique qui réfère à l'Un absolu (*Wâhid*), le Vrai – gloire à Lui !

6° Le *Hâ'* est la première des voies d'émission des lettres, le *Wâw* en est la dernière[240] : « Il (*Huwa*) est le

238. C'est toute la différence entre dire : Dieu est Généreux, Beau etc. – prédicats qui comme tels se rapportent à des choses créées, et sont l'objet de la théologie positive – et dire : « Il est Lui » (*Huwa Huwa*). Tout ce que peut dire la théologie apophatique : nier de *Huwa* tout autre que *Huwa*. Unitude absolue du sujet absolu. Singularité absolue.

239. Cette affirmation s'explique peut-être par l'antériorité du *Hâ'* dans l'ordre alphabétique de l'*abjad* ; ou bien par un symbolisme graphique voyant dans le *Wâw* un déroulement du *Hâ'* ; ou tout simplement pour les raisons phonologiques qui vont suivre.

240. Le H est en effet prononcé depuis le fond de la gorge, alors que le W est émis avec les seules lèvres. De telles considérations ne sont pas rares dans les traités de science mystique des lettres.

Premier et le Dernier. » Le *Hâ'* est l'ésotérique de ces voies d'émission et l'ésotérique des choses, tandis que le *Wâw* est l'exotérique des autres voies d'émission : « Il est le Premier et le Dernier, le Caché et l'Apparent » (Coran LVII 3).

7° Cette lettre qui est posée pour notifier l'En-Soi divin n'est pas un objet connaissable, et la Réalité permanente (*haqîqa*) n'est pas un objet connaissable. L'En-Soi divin appelle plutôt la voie négative déniant toute modalité. Alors de Lui à toi va sa parole *Huwa*, et de toi à Lui va ta parole *Huwa*.

Chapitre XVI : Sur le nom Allâh

Les lettres de la Majesté[241] ont quatre degrés : 1. L'En-Soi (*al-Dhât*) ; 2. l'Intelligence (*al-'Aql*) ; 3. l'Esprit (*al-Rûh*) ; 4. l'Âme (*al-Nafs*). Elles ont quatre Anges : Gabriel, Michaël, Seraphiel, Azraël. Cette tétrade angélique est une « demeure » correspondant à quatre prophètes : Abraham, Moïse, Jésus, Muhammad. Elles sont complétées par quatre réalités religieuses (*haqâ'iq*) : le commandement, la défense, la promesse (du Paradis) et la menace (de l'Enfer). Et (ces quatre lettres) ont une demeure dans quatre livres : les *Suhuf*, la Torah, les Psaumes[242] et le Coran. Les « feuillets » c'est la forme du cœur et c'est le premier *Alif ;* la Thora, c'est la forme de l'Intelligence et c'est le premier *Lâm ;* l'Évangile, c'est

241. Ar. *jalâla*. *Cf. supra* chap. XII ; il s'agit des Lettres de Feu.

242. Il faut sans doute comprendre ici « l'Évangile », comme l'indique la suite du texte.

la forme de l'Esprit et c'est le second *Lâm ;* le Coran, c'est la forme de l'Âme et la forme de l'Être divin (*al-Haqq*) dans le monde de l'exotérique et de l'ésotérique. Sa lettre est le *Hâ'* (du mot « Allâh »).

Chapitre xvii : Sur le point

On comprend alors que la Première Émanation à partir de l'Unitude absolue, c'est le Point Unique, et à partir de ce point est manifesté l'*Alif* du Mystère[243] ; sa ligne se forma, car il est composé de trois points, un par un. Le point I a la connaissance, l'Intelligence et l'Esprit-Saint. Sa lettre est l'*Alif.* À partir de lui commencent les existants, et c'est à lui également qu'ils aboutissent. Le point II, c'est l'Esprit de Dieu de « Je lui ai insufflé de mon Esprit » (Coran XV 29). Sa lettre est le *Bâ'*, et c'est le Voile, c'est l'exotérique du point unique et son corps. Lui appartient l'autorité exotérique, et sa Réalité foncière c'est la prophétie. C'est à partir de cette Réalité (*haqîqa*) que sont manifestés les existants. Son aspect ésotérique, c'est le point de cette hénade (*nuqta wâhida*). 'Alî[244] a dit : « C'est à partir de la lettre *Bâ'* que l'être est manifesté, et c'est par le point (sous le *Bâ')* que sont différenciés l'adorant et l'adoré[245]. » Un Sage a dit : « C'est par la lettre *Bâ'* que

243. Bth signale une variante marginale : « du cœur ».

244. Le texte donne : « Il a dit – sur lui la paix ! etc. » Cette parole pourrait donc aussi être attribuée au prophète Muhammad.

245. Jusque-là, nous avons le Trésor caché non encore révélé – Dieu à la fois l'adorant et l'adoré. À partir du point sous le *Bâ'*, l'être est manifesté : il y a dualitude – sinon dualité – il y a de

les gnostiques le connaissent, il n'est aucune chose sur laquelle ne soit écrite *Bâ'*. »

C'est pourquoi, lorsque tu dis le nom « Dieu » (Allâh) tu as *eo ipso* énoncé tous les autres Noms. Lorsque tu écris *Alif*, tu as *eo ipso* écrit toutes les autres lettres. Lorsque tu prononces l'Unique, tu y impliques tous les autres nombres. Lorsque tu dis « le point », sont présents l'ensemble des Univers. Lorsque tu dis « la Lumière », s'y trouve contenu l'être (différencié) du non-être. Lorsque tu dis « Lumière de la Lumière », tu énonces le Nom Suprême pour celui qui sait et comprend, car bien entendu, l'homme sourd n'a point de part aux mélodies agréables; pas plus qu'il n'y a chez l'aveugle-né capacité de discerner quand règnent les ténèbres, ni la clarté matinale quand sourit le matin.

Un gnostique a dit (poème) :

L'Alif d'entre les lettres est lui-même l'ensemble des lettres ; le Fâ'[246] *est un cercle autour duquel elles processionnent.*

Un autre a dit (poème) :

Seigneur ! (J'espère) par l'Alif qui reste droit ; par un point qui est le secret de toutes les lettres !

---

l'autre par qui le Trésor caché est connu et adoré. Le mystique aspire à reconstituer cette unité. Mais alors, doit-il abolir ce qu'a voulu le Trésor caché ? Il est en tout cas très juste de voir à partir de la deuxième hénade qui est le Voile, que se constitue un apparent (*zâhir ;* la prophétie) source de la manifestation des êtres – et un ésotérique (l'imâmat) source de la manifestation de l'être, qui comme tel aussi est le Voile. La totalité de la deuxième hénade est donc l'aspect prophéto-imâmologique de la Réalité Muhammadienne.

246. Le texte donne *wa-al-Fâ'* ; mais il serait plus satisfaisant de lire *wa-Alif.*

Par le Qâf de ces lettres, la montagne englobante ; par le Sâd d'entre les lettres, l'Océan par la manifestation duquel Il est occulté[247] *!*

Affermis en moi ma direction et rends complète pour moi sa Lumière, ô Celui par qui je suis affranchi de moi-même !

Le point unique III, c'est l'Esprit de l'Impératif (divin). De lui (prend origine) le tourbillon[248] de l'être dans le monde des « Formes ». C'est une référence aux opérations divines, parce que l'Un absolu fait être les choses sans être en elles – car alors il serait limité – ni parmi elles – sinon il serait nombré. Non pas ! Il s'épiphanise en elles par la lumière de sa Beauté ; Il se sépare d'elles par la perfection de sa Rigueur (*jalâl*). Il s'approche d'elles par sa Magnificence, il est Celui qui les maintient, qui les transcende (*qayyûm'alay-hâ*), parce que le Vraiment Seul (*al-Ahad al-Haqq*) étant indivisible, on ne peut le nombrer ; étant non multipliable, il ne peut être limité. Ainsi sa « solitarité » lui est inhérente.

CHAPITRE XVIII : SUR L'UN, L'UNIQUE, ET L'UNICITÉ DE L'UN

L'Un absolu (*al-Ahad*), c'est le nom de l'Essence impliquant la négation de la pluralité des Attributs ou

247. La lettre *Qâf* est ici le symbole parlant de la montagne psycho-cosmique du même nom (*cf.* H. Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, Buchet-Chastel, Paris, 1979, chap. 2). *Sâd* est la lettre symbole de l'être comme océan primordial. La fin du vers est rendue différemment en Bth par « Il n'est point caché ».

248. Ar. *thawarân ;* Bth donne *nûrân*, « deux lumières ».

qualifications. L'Unique (*al-Wâhid*), c'est le nom de l'Essence avec l'affirmation de la pluralité des Attributs[249]. L'Unicité (*al-wahdâniyya*), c'est l'attribut ou la qualification du *Wâhid* (l'Unique, le premier à être). Le *Wâhid*, c'est l'attribut du *Ahad* – que le *Ahad* prie sur le *Wâhid* – c'est son secret, son attribut, sa lumière. *Al-Wâhid* est le premier des nombres. *Al-Ahad* est l'ésotérique de l'Unique (*al-Wâhid*), il est son sens caché. L'Unique qui émane de la réalité de l'Un Absolu est la Réalité foncière des existants[250], l'Un Absolu nimbé de Majesté. *Al-Wâhid* est l'Intelligence Agente. Gloire à *Al-Ahad* dans son Unitude, laquelle est illimitable. Exaltée soit l'Unité (*Wâhid*, N.B.). Absolue en son unicité qui n'est pas nombrable. Sacro-saint est l'Éternel en son éternité, laquelle n'a ni avant ni après. Gloire au vraiment adoré en sa divinité à laquelle tout appartient : acte de posséder, chose possédée, adorateur.

Chapitre XIX : Prophétie et walâya

L'Un-qui-est-dans-l'être (*al-Wâhid*) est manifesté à partir de l'Un absolu (*al-Ahad*). À partir de l'Un-qui-est, émanent les autres nombres, et cela de la même manière que la ligne est manifestée à partir du point, la surface à partir de la ligne, le volume à partir de l'un et de l'autre – et de la même manière que les lettres à par-

249. La phrase manque dans B et M.

250. La première mention de « réalité » (*haqîqa*) est absente dans B ; la seconde est remplacée dans Bth par « signification » (*ma'nâ*).

tir du point, le Discours à partir des lettres, les significations à partir du Discours, et le Tout à partir d'un Unique (*wâhid*) par lequel ce Tout commence et auquel ce Tout revient : « Leur commencement est en Toi, leur retour est en Toi. » Ainsi le point unique est la réalité essentielle (*haqîqa*) des êtres, le Principe des existants, l'axe des cercles du monde du Mystère et du monde du phénomène ; son exotérique est la prophétie, son ésotérique est la *walâya*. Toutes deux sont une seule et même lumière dans l'exotérisme et dans l'ésotérisme. Toutefois la *walâya* fait partie de la prophétie et dérive d'elle. Parce que tous deux sont les deux Noms suprêmes[251] qui sont rassemblés. Ils forment un tout, et n'ont leur intégrité qu'ensemble. Ils sont nommés, alors ils se séparent en devenant Muhammad et 'Alî et on peut les décrire (séparément). Puis ils se réunissent, prophète et *walî*. La complétude à tous deux est dans la complétude de chacun des deux. La complétude du *walî* vient du prophète (*nabî*), parce que la Lune prend sa subsistance dans le Soleil. Lorsqu'elle est parfaite elle devient pleine Lune. Lorsque le Soleil disparaît, l'autorité appartient à la pleine Lune[252].

251. Ar. *al-ismân al-a'layân*, d'après M. Les variantes, dans B et Bth ne donnent pas de sens cohérent.

252. D'où les termes de *walâya* « solaire » désignant celle du prophète, et de *walâya* « lunaire », celle de l'Imâm (mais celle-ci est solaire par rapport à ses chiites). Du même coup sont posés les présupposés de la conception du cycle de la prophétie « en plein midi », et l'entrée dans la nuit avec le cycle de la *walâya*, où l'Imâm est la pleine lune.

CHAPITRE XX : SUR LES IMÂMS

C'est à cela que fait allusion ce verset du Coran : « Dieu a créé les Cieux et la terre en deux jours[253]. » Et c'est à cette idée que fait allusion ce propos du Prophète : « La première (chose) que Dieu créa fut ma lumière. Puis Il en détacha la lumière de 'Alî. Nous ne cessâmes point d'aller et venir dans la lumière jusqu'à ce que nous ayons atteint au Voile de la Sublimité pendant quatre-vingt mille ans. Ensuite Il créa les créatures de notre lumière. Ainsi nous sommes des fabrications (directes, *sanâ'i'*) de Dieu, et les créatures ensuite sont des fabrications à nous, c'est-à-dire fabriquées à cause de nous. Confirme ce propos ce que rapporte Jâbir ibn 'Abdallâh (al-Ansârî) concernant ce verset : « Vous êtes le peuple le plus excellent qui ait été produit pour l'humanité » (Coran III 110). Il dit : l'Envoyé de Dieu a dit : la première chose que Dieu créa, c'est ma lumière. Il lui fit prendre origine de sa propre lumière et la dériva de la Majesté de sa Sublimité. Alors elle se mit à circumambuler (*yatûf*) autour de la Puissance, jusqu'à ce qu'elle atteignît à la Majesté de la Sublimité pendant quatre-vingt mille ans[254]. Ensuite elle se prosterna devant Dieu en acte d'exaltation. Alors Il en détacha la lumière de 'Alî. Alors ma lumière entoura la Sublimité, et la lumière de 'Alî entoura la Puissance. Ensuite Il créa

253. Citation faisant en fait la fusion entre deux membres des versets 9 et 12 de la sourate XLI.

254. Il semble qu'il s'agisse d'une procession qui dès la prééternité ramène la lumière muhammadienne à la lumière dont elle dérive – et préfigure la circumambulation des anges autour du Trône, et des pèlerins autour de la Kaaba.

le Trône, la Table préservée, le Soleil, la Lune, les étoiles, l'éclat du jour, l'éclat des regards, l'Intelligence, la connaissance, les regards des hommes, leurs auditions et leurs cœurs[255] ; tout cela, Il le créa de ma lumière – et ma lumière dérive de sa lumière. C'est pourquoi nous sommes les Premiers et nous sommes les Derniers. Nous sommes ceux qui devancent et nous sommes ceux qui intercèdent. Nous sommes le Verbe de Dieu. Nous sommes les intimes (*khâssa*) de Dieu. Nous sommes les bien-aimés de Dieu. Nous sommes la Face de Dieu. Nous sommes les fidèles de Dieu. Nous sommes le Trésor de la Révélation divine[256]. Nous sommes les Templiers (*sadana*) du Mystère divin. Nous sommes la mine de la Révélation. Nous avons la signification de l'exégèse (*ta'wîl*). Dans nos maisons est descendu (l'ange) Gabriel. Nous sommes le lieu où va et vient l'impératif divin[257]. Nous sommes les réceptacles de la Sacro-sainteté divine. Nous sommes les flambeaux de la Sagesse. Nous sommes les clefs de l'herméneutique (*tarjama*) et les sources de la grâce divine. Nous sommes l'honneur de la communauté, les princes des Imâms. Nous sommes les préposés, les Guides ; ceux qui appellent, ceux qui abreuvent, ceux qui protègent. Notre amour est la voie du salut, la source de la Vie. Nous sommes le chemin (*sabîl*) et nous sommes la source

255. Remarquer cette énumération de la création de grandeurs matérielles, passant brusquement à celles de grandeurs psycho-spirituelles : c'est toujours la même lumière.

256. C'est-à-dire le contenu même de cette révélation, le *bâtin al-bâtin*.

257. M ajoute : « Nous sommes le terme final du mystère divin. »

Salsabîl (Coran LXXVI 18). Nous sommes le sentier ferme, nous sommes la voie droite. Celui qui met sa confiance en nous met sa confiance en Dieu. Celui qui nous rejette, rejette Dieu. Celui qui a des doutes sur nous, a des doutes sur Dieu. Celui qui nous connaît, connaît Dieu[258]. Celui qui se détourne de nous, se détourne de Dieu. Celui qui nous suit, est fidèle à Dieu. Nous sommes la voie d'accès vers Dieu, et la jonction avec l'agrément de Dieu. Nous avons la toute-pureté (*al-'isma*), la fonction califale, la fonction directrice. En nous il y a la prophétie (*nubuwwa*), l'imâmat et la *walâya*. Nous sommes la mine de la Sagesse et le Seuil de la Miséricorde. Nous sommes la Parole de la Vigilance, nous sommes le Suprême Symbole[259], l'*argument*[260] suprême, l'anse solide (Coran II 256 et XXXI 22), telle que celui qui s'en saisit est sauvé ». S'achève ici la Bonne Nouvelle.

D'après Muhammad ibn Sinân, d'après Ibn 'Abbâs, celui-ci a dit : Nous étions chez l'envoyé de Dieu. Voici que s'avança 'Alî ibn Abî Tâlib. Le Prophète lui dit : Salut à celui que Dieu a créé quatre mille ans avant son père Adam. Nous dîmes : Ô Envoyé de Dieu ! Est-ce que le fils existe avant le père ? Le Prophète de dire : Oui ! Dieu nous a créés, moi et 'Alî, d'une seule et même

258. On se souvient de la tradition : « Celui qui se connaît soi-même (ou : connaît son âme), connaît son Seigneur. » D'où « son âme » = l'Imâm. C'est la Face impérissable d'un être.

259. Ar. *al-mathal al-a'lâ*, *cf.* Coran XVI 60 et XXX 27.

260. En tant que cet argument (*hujja*) est un Symbole (*mathal*) et non pas une démonstration logique (*burhân*) apodictique ; et c'est en cela qu'il est « suprême » !

lumière avant de créer Adam, de tout cet intervalle de temps. Ensuite Il a divisé cette lumière en deux moitiés. Ensuite, Il créa les choses de ma lumière et de la lumière de 'Alî. Ensuite Il nous mit à la droite du Trône. Alors nous célébrâmes la louange de Dieu (*al-tasbîh*) – et ainsi firent les Anges – et l'unicité divine (*al-tahlîl*) – ainsi firent-ils – et la grandeur divine (*al-takbîr*) – ainsi firent également les Anges. Quiconque glorifie Dieu et le magnifie, le fait en vertu de l'enseignement reçu de moi et de 'Alî.

Relevant également du propos précédent, il y a celui que rapporte Muhammad ibn 'Alî ibn Bâbûyeh, remontant à 'Abdallâh ibn Mubârak, d'après Sufyân al-Thawrî, d'après Ja'far ibn Muhammad, d'après son père, d'après son aïeul l'Émir des Croyants, lequel a dit : « Dieu créa la lumière de Muhammad quatre cent vingt mille ans avant de créer l'ensemble des créatures. En même temps que cette lumière[261], Il créa douze voiles. » Ce qu'il faut entendre par les voiles (*al-hujub*) ce sont les Imâms. Ils sont le Verbe par lequel Dieu parla. Ensuite, Il fit procéder à partir de ce Verbe toutes les autres Paroles[262] et la grâce qu'Il effuse et de par laquelle Il effuse toutes les autres grâces. Ils sont la communauté qu'Il « fit sortir » et de laquelle Il fit sortir les autres communautés. Et ils sont sa langue qui L'interprète. Ils sont sa main ouverte (*cf.* Coran V 64) avec la grâce et la Munificence. Ils sont « ceux qui se

261. Ar. *ma'a-hu ;* mais B, Bth et Cm donnent *min-hu*, « dérivant de (cette lumière) ».

262. B donne « nations » (*umam* pour *kalim*).

dressent pour Lui » sur ses serviteurs, assumant l'autorité et les sagesses.

Abû Hamza al-Thumâlî a rapporté : Habbâba al-Wâlibiyya entra chez Abû Ja'far[263]. Elle lui dit : Informe-moi de ce que vous étiez à l'état d'ombre[264]. L'Imâm de lui dire : Nous étions Lumière devant Dieu avant qu'Il créât. Lorsqu'Il eut créé sa création, nous célébrâmes la louange (*al-tasbîh*) ; alors les Anges la célébrèrent à notre exemple. Nous proclamâmes l'unicité (*al-tahlîl*) ; les Anges firent de même[265]. Puis nous proclamâmes l'exaltation (*al-takbîr*), et (les Anges) firent de même. C'est cela cette parole divine : « Que ne persévèrent-ils dans la Voie ! Nous les abreuverions d'une eau abondante » (Coran LXXII 16). Le sens de ce verset est ceci : que ne persévèrent-ils dans l'amour de 'Alî ! Nous mettrions leurs ombres dans l'eau douce, c'est-à-dire dans l'amour de 'Alî « afin de les éprouver par là », c'est-à-dire par l'amour de 'Alî, « et quiconque se détourne du souvenir de son Seigneur » (Coran LXXII 17), se rapporte au souvenir de 'Alî. Il y a pour ce dernier passage plusieurs acceptions possibles.

1° Le mot Seigneur (*al-rabb*), signifie *al-mawlâ ;* or l'Imâm 'Alî est le *mawlâ*. La proposition signifie : « Celui qui se détourne du souvenir de son *mawlâ* ».

2° Le souvenir (*al-dhikr*), dans le Coran, désigne 'Alî.

263. C'est-à-dire le Ve Imâm, Muhammad al-Bâqir. Habbâba était une pieuse chiite de son entourage.

264. Ar. *ashbâh* (litt. silhouettes, fantômes), terme utilisé dans la gnose chiite ancienne pour désigner l'état des âmes avant leur « descente » dans un corps matériel.

265. Cm ajoute : « et avant Nous il n'y avait personne qui proclamât l'exaltation ou l'unicité ».

3° Le *dhikr* de l'Ami[266] c'est le *dhikr* du Haut Seigneur (*al-rabb al-'alî*). La preuve de cela est ce que rapporte 'Abdallâh ibn 'Abbâs du prophète, à savoir qu'il écrivit une lettre aux partisans (*shî'a*) de 'Alî en s'adressant à eux en ces termes : « Aux Élus dans le monde des Esprits[267], à l'élite de la communauté religieuse, aux fervents dans le service divin, à ceux qui méditent attentivement sur la Sphère[268], salut sur vous ! Salutations à vous de notre part. Et maintenant : Je me suis senti appelé à vous écrire pour que votre vision intérieure soit libérée de l'aveuglement, pour que vous entriez dans la porte de la bonne direction. Donc engagez-vous sur la voie du salut, car elle totalise l'ensemble des munificences divines. Lorsque l'homme est entré dans sa tombe[269], viennent à lui deux Anges qui l'interrogent sur son Seigneur, sur son prophète et sur son Ami-protecteur (*walî*). S'il répond, il est sauvé. S'il renie, il est précipité. »

266. Ar. *al-walî ;* mais Bth donne : *al-mawlâ.*

267. Ar. *fî al-azilla*, « dans les ombres », i.e. à l'état de préexistence latente, avant la naissance dans le monde terrestre dense.

268. Peut-être faut-il lire *karra* (retour) à la place de *kura* (sphère). C'est en tout cas la lecture de Cm, qui propose d'y voir une allusion à la *raj'a*, retour de certains fidèles chiites au moment de l'avènement du XIIe Imâm, avant la Résurrection proprement dite. Le terme de *karra*, *takrîr* est en tout cas employé dans la littérature ultra-chiite ancienne pour désigner une forme particulière de réincarnation, celle des fidèles chiites qui montent de vie en vie les degrés de la hiérarchie ésotérique.

269. Nous savons qu'il ne s'agit pas ici du cimetière, mais du *mundus imaginalis ; cf.* H. Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, Buchet-Chastel, Paris, 1979.

Et de Muhammad ibn Sinân ce récit : « J'étais chez Abû Ja'far [270] ; je mentionnai les divergences entre chiites. L'Imâm de dire : Dieu ne cessa d'être Seul, Esseulé en son Unicité. Ensuite Il créa Muhammad, 'Alî et Fâtima. Alors ils restèrent un million de siècles. Ensuite Il créa les choses et les prit à témoin d'une création [271], et Il leur imposa d'être au service (de ces trois). Il déposa en (ces trois) ce qu'Il voulut, et Il leur confia (*fawwada*) le gouvernement des choses, par faveur de sa part envers eux, les laissant permettre et interdire ce qu'ils veulent, et ils ne faisaient que ce que Dieu veut. Ainsi cette religion, celui qui la devance fait naufrage, et celui qui reste en arrière disparaît. Accueille-la, ô Muhammad (ibn Sinân), car elle est une gnose secrète et cachée. »

De Abû Hamza al-Thumâlî, qui a dit : « J'ai entendu 'Alî ibn al-Husayn (le IVe Imâm) dire : Dieu a créé Muhammad et 'Alî et les Excellents (*tayyibîn*) de sa postérité, de la lumière de sa Sublimité. Il les a constitués comme des Images [272] de par l'éclat de sa lumière, Le glorifiant et Le sacralisant avant toutes choses créées. Ensuite l'Imâm dit (à son interlocuteur) : T'imagines-tu que Dieu n'a pas créé de création en dehors de vous ? Certes, j'en atteste Dieu ! Dieu a créé

270. *Cf. supra* note 263. Noter que B et Bth ajoutent « le deuxième ».

271. Dans Bth : « et il prit à témoin (Muhammad et 'Alî) de la création (de Fâtima, *khalqa-hâ*) ».

272. Ar. *ashbâh*, *cf. supra* note 264. Cm commente : « Dans cet état où leur corps subtil apparaissait de par la splendeur de la lumière divine, et la beauté de leur épiphanie était parée (?) de la forme de l'exaltation et de la sanctification. »

un million d'Adam et un million de mondes, et toi, j'en atteste Dieu, tu es dans le dernier de ces univers. »

Du même genre que le précédent, ce hadîth de Sa'd ibn 'Abdallâh d'après Jâbir ibn'Abdallâh d'après l'Imâm Ja'far disant : « En vérité, Dieu possède deux cités, l'une à l'Orient, l'autre à l'Occident. Autour d'elles, il y a un rempart de fer comportant soixante-dix mille portes. D'une porte à l'autre, il y a l'espace d'un parasange. Sur chaque porte il y a soixante-dix battants d'or rouge. Les habitants parlent soixante-dix mille langues. Chaque langue est différente de l'autre. Et moi, j'en atteste Dieu ! je connais leurs langues, et je suis la Preuve (*hujja*) sur eux. »

Je (Borsî) dis : Rejette ce hadîth celui qui a une maladie dans son cœur. Alors je dis (à ce malade) : est-ce que tu rejettes la puissance divine ou bien la grâce divine, ou bien t'insurges-tu contre ceux qui sont assistés par leur toute-pureté (*'isma*) ? Si tu nies la puissance divine, il est rapporté à propos de Salomon que l'on employait chaque jour dans ses cuisines l'équivalent de sept charges [273] de sel. Voici qu'un jour sortit un poisson [274] d'entre ceux de la mer, qui lui dit : Ô Salomon ! invite-moi donc aujourd'hui ! Salomon ordonna que pour ce poisson l'on rassemblât de ses cuisines une quantité suffisante pour qu'il se nourrisse tout un mois. Lorsque tout cela fut rassemblé sur le rivage de la mer, il y en avait tant comme une haute montagne. Le poisson

273. Sept *akrâr*, soit environ 6.300 kilos.

274. B et Bth : « une bête », *dâbba*.

sortit sa tête, engloutit le tout et dit à Salomon : Ô Salomon, où est ma nourriture totale pour aujourd'hui ? Car ce n'est là qu'une partie de ma subsistance. Salomon fut stupéfait et dit au poisson : Est-ce qu'il y a quelque poisson pareil à toi dans la mer ? Le poisson de répondre : Il y a mille peuples (de poissons comme moi). Salomon dit : Gloire soit au Roi sublime en sa puissance, « Il créa ce que vous ne connaissez pas » (Coran XVI 8).

Quant à l'immensité de la grâce divine, (sache qu') il a été dit à David : Ô David, par mon honneur et par ma gloire ! Si les habitants de mes Cieux et de ma terre mettaient en Moi leur espoir, je donnerais à chaque espérant l'objet de son aspiration soixante-dix fois autant qu'il en mesurerait en ce monde. Ce don n'est pas autre chose que pour l'un d'entre vous tremper une aiguille dans la mer et la retirer. Alors comment serait déficiente une chose dont Je suis le mainteneur ? Dis à ceux qui sont aveugles aussi bien dans leur vision intérieure que dans leurs yeux de chair : est-ce de sa puissance ou de sa grâce que vous doutez ? « Ses deux mains sont grandes ouvertes ! » (Coran V 64) – « Lequel des bienfaits de votre Seigneur démentirez-vous ? » (Coran LV 13 s.), alors que les bienfaits – Muhammad et 'Alî – sont les intimes du Miséricordieux ?

De l'Imâm Ja'far ce hadîth : « Dieu a créé cette zone[275]

275. Ar. *nitâq*, litt. « ceinture » ou « arc de cercle ». Sur le symbolisme des Terres d'émeraude, *cf. Corps spirituel et Terre céleste ;* v. également de H. Corbin *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Présence, 1971.

d'émeraude verte. » Quelqu'un lui demanda : Qu'est-ce que la zone ? L'Imâm : C'est le Voile. Car derrière cela, Dieu a soixante-dix mille univers plus nombreux que les génies et les hommes. Tous professent la religion de l'amour envers nous, Gens de la Maison, et maudissent Un Tel et Un Tel[276]. De Jâbir ibn 'Abdallâh, d'après le Ve Imâm, déclarant : « Au-delà de votre Soleil visible, il y a quarante Soleils ; d'un Soleil à l'autre, il y a quarante années. Dans chacun de ces Soleils, il y a des créatures qui ne savent pas que Dieu a créé Adam ni qu'Il a créé Iblîs. En chacun de leurs instants ils sont inspirés par notre amour et la détestation de nos ennemis[277]. »

De 'Abdallâh ibn 'Abbâs au sujet du commentaire de « Seigneur des mondes » : « Dieu a créé trois cents et quelques dizaines d'univers. Chacun de ces univers dépasse trois cent quinze univers pareils à Adam et à ce qu'il a engendré. » Un hadîth du même genre est rapporté de l'Imâm Ja'far dans le *Livre de l'Unique*[278]. Celui-ci a dit : « Dieu a deux cités, l'une à l'Orient, l'autre à l'Occident. On les dénomme Jâbalqâ et Jâbarsâ. La longueur de chaque cité est de douze mille parasanges. À chaque parasange, il y a une porte ; par chacune de ces douze mille portes entrent chaque jour

276. Cm ajoute : « Abû Bakr, 'Umar et 'Uthmân. »

277. Ici, les antagonistes typifient aussi des formes cosmiques, dont les trois personnages objets de l'exécration chiite ne sont que des manifestations au niveau de ce monde-ci. Mais on va voir aussi qu'il est encore un outre-monde, si loin de celui-ci, si étranger à lui, qu'ils ne savent même pas l'existence d'Adam – et par conséquent rien de cet antagonisme. En quelque sorte un monde de l'imâmologie pure, antérieur à l'invasion d'« Ahriman » faudrait-il dire.

278. Sur cet ouvrage, *cf. supra* n.60.

soixante-dix mille personnes. Il en sort autant, et qui ne reviennent qu'au jour de la Résurrection. Les habitants de ces deux villes ne savent pas que Dieu a créé Adam ni qu'Il a créé Iblîs ni un Soleil ni une Lune[279]. J'en atteste Dieu ! Ils nous sont plus fidèles que vous. Ils nous apportent les fruits en dehors de leurs saisons ; ils s'attachent à maudire Pharaon, Haman et Corè[280]. »

D'après Abû Hamza al-Thumâlî, un hadîth de l'Imâm Muhammad al-Bâqir qui est rapporté dans le *Livre de l'Unique*. L'Imâm dit : « Dieu était solitaire en son Unicité. Ensuite Il proféra une Parole. Cette Parole devint Lumière. Ensuite, Il créa de cette Lumière Muhammad, 'Alî et sa descendance[281]. Ensuite Il proféra une Parole ; cette parole devint Esprit. Il logea cet Esprit dans cette Lumière, et cette Lumière Il la fit habiter dans nos corps. C'est pourquoi nous (les Imâms) sommes l'Esprit de Dieu, le Verbe de Dieu ; Il se voile par nous à ses créatures. Alors nous séjournâmes dans une ombre verte, comme des glorifiants. Nous le glorifiions et le sacralisions, alors qu'il n'y avait encore ni Soleil, ni Lune, ni œil qui clignotât. Ensuite Il créa nos partisans (*shî'atu-nâ*). Ils sont appelés shî'ites parce

279. Cela suppose donc que ces deux villes sont comme le Var de Yima : elles sécrètent elles-mêmes leur propre lumière (*cf. Corps spirituel et Terre céleste*, chap. I « Imago Terrae mazdéenne »).

280. Cm y voit la mention, voilée par *taqiya*, des trois premiers califes. Malheureusement, il ne donne pas d'autre explication pour ce hadîth très énigmatique.

281. Et Fâtima ? Peut-être est-elle cette lumière elle-même. *Cf.* le hadîth cité par L. Massignon (*cf.* l'article cité *supra* note 119), où l'ordre divin dit à la substance primordiale qui est Fâtima : *kûnî Muhammadan !*

qu'ils sont créés des rayons de notre lumière (*min shu'â' nûri-nâ*). »

Un hadîth du même genre est rapporté dans le *Livre du Commentaire*[282] : « Dieu créa les sept Terres et Il mit le trône d'Iblîs le maudit dans la quatrième de ces Terres. En cette terre fut sa demeure et la demeure de ses cohortes, après qu'il eut été le Trésorier du Paradis et qu'il eut eu dans sa main le royaume du quatrième Ciel. Iblîs était le fils des Génies[283], et les Génies sont ceux qui façonnent les parures pour les habitants du Paradis. La septième Terre est confiée à un Ange que l'on appelle Aryâkîl. Entre l'articulation de ses orteils et la paume de sa main il y a quarante années. Il a l'apparence d'un Taureau ayant quarante mille pieds et sept cent mille cornes enchevêtrées jusqu'au Trône. Il est établi sur un rocher d'émeraude verte. Le rocher est posé sur les deux nageoires d'un Poisson, le Poisson nage dans un Océan que l'on appelle 'Aqiyûs (Okeanos ?) dont la profondeur est égale à la profondeur des Cieux et de la terre. La Mer est sur la Terre humide. La Terre humide est sur le vent ; le vent est sur l'air ; l'air est sur la Ténèbre. La Ténèbre est sur la Géhenne. La Géhenne est sur la pleine mer. La pleine mer est sous le Poisson. Quant à ce qu'il y a au-delà de cela, Dieu est seul à le savoir.

282. Titre de plusieurs ouvrages de traditions imâmites rapportées au commentaire du Coran, dont ceux de Furât ibn Ibrâhîm, d'Abû al-Hasan al-Qummî et de Abû al-Nasr al-'Ayyâshî (fin IXe, début Xe siècle).

283. Ar. *al-jânn*, terme d'une extension assez large et d'un sens assez imprécis, désignant aussi bien les esprits subtils terrestres (djinns), que les démons parfois, ou encore certaines catégories d'anges.

Sur la Terre ferme il y a dix-huit mille mondes, dont on estimerait que Dieu n'a pas créé dans les Cieux ni sur la Terre d'autres univers qu'eux à cause de leur multitude[284]. Cependant, au-delà de la septième mer, il y a un peuple que l'on appelle les *Rûhâniyûn* sur une terre d'argent tout blanc. Le Soleil ne la parcourt qu'en un total de 40 jours. »

Un hadîth du même genre est rapporté par Ibn Bâbûyeh dans son *Livre des Vertus*[285] : « Dieu a des Anges (tels que) si le roi d'entre eux s'abattait sur la Terre, elle ne pourrait le contenir à cause de l'immensité de sa forme extérieure. Parmi eux il en est un dont la distance entre les épaules et le lobe de ses oreilles est de sept cents ans. Parmi eux il en est un qui recouvre l'horizon par une seule aile d'entre ses ailes. Parmi eux il est [...] depuis le Ciel jusqu'à son oratoire[286]. Parmi eux, il en est un dont le pied ne s'appuie sur rien de ferme dans l'espace de l'atmosphère inférieure et les terres vont jusqu'à ses genoux. Parmi eux, il en est un (tel que) si l'on versait dans le creux de ses orteils l'eau de la mer dans sa totalité, il la contiendrait. Parmi eux, il en est un (tel que) si on lançait des vaisseaux dans les larmes de ses yeux, ils y vogueraient pendant les siècles des siècles. »

284. Cette phrase ne se trouve que dans Cm.

285. Recueil consacré aux traditions relatives aux nombres ou mentionnant des chiffrages symboliques.

286. Phrase visiblement lacunaire ; à moins que l'on lise : « il est (un ange) dont les cieux atteignent le giron » (*hijr* pour *hujra*).

Et on l'interrogea[287] sur les voiles. Il dit : « Les Voiles sont au nombre de sept. Chacun de ces Voiles comporte une distance de cinq cents ans. Entre chacun d'eux, il y a soixante-dix mille Anges. La force de chacun d'eux équivaut à la force des hommes et des génies réunis. Parmi eux, il y a de la lumière, il y a du feu, de la fumée, de la ténèbre, des éclairs, du tonnerre, de l'éclat, du vent, du sable, de la poussière, de l'eau, des fleuves. Ce sont des Voiles différents. Chaque Voile compte la distance de soixante-dix mille années. Ensuite viennent les Tabernacles de la Majesté. Ce sont soixante-dix Tabernacles. Chaque Tabernacle comporte soixante-dix mille Anges. Entre chaque Tabernacle il y a trois cents ans. Ensuite il y a les Tabernacles de la Gloire. Ensuite les Tabernacles du *Jabarût*. Ensuite les Tabernacles de l'Honneur. Ensuite les Tabernacles de la Lumière Blanche. Ensuite les Tabernacles de l'Unicité, et c'est une distance de soixante-dix mille ans. Enfin il y a le Voile Suprême. Et ces Voiles ne sont pas un obstacle pour Dieu, mais ils sont du côté de ses créatures un obstacle à sa Majesté sublime. Béni soit Dieu le meilleur des Créateurs ! »

Un autre hadîth enfin du même genre : Ce que rapporte 'Abdallâh ibn 'Abbâs d'après l'Émir des Croyants disant ceci : « Au-delà de la montagne de Qâf[288], il y a un univers que personne d'autre que moi n'a atteint. Je suis

287. *I.e.* on interrogea l'Imâm, dont le nom n'est toutefois évoqué par aucun de nos textes.

288. *Cf. supra*, note 247.

celui qui entoure ce qu'il y a au-delà de Qâf[289]. Je suis celui qui le connaît (d'une connaissance) pareille à celle que j'ai de votre monde ici-bas. Je suis celui qui garde la mémoire des choses, je suis le témoin sur ce monde. Si je voulais traverser ce monde en entier, les sept Cieux et les Terres, en moins d'un clin d'œil, je le ferai, en raison du pouvoir du Nom Suprême que je détiens. Je suis le Signe Suprême, le Miracle évident. »

289. L'Imâm est donc l'Océan, ou le Ciel du VIII[e] climat, de ce qu'il y a au-delà de Qâf.

TABLE DES MATIÈRES